ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

LIPIEC - SIERPIEŃ (7-8)
Rok XVI 1964

121-122

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres Administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60
Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 27. V. 1964 Druk ukończono w sierpniu 1964
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g Ark. druk. 16
Zam. nr 250 27. V. 1964 Nakład 7.000+350 egz. G-38

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XVI Nr 121-122 (7-8)
Lipiec — Sierpień 1964
KRAKÓW

ADAM STANOWSKI
STEFAN WILKANOWICZ

NOWE ZADANIA

Liczne artykuły rocznicowe ukazujące się u nas z okazji Dwudziestolecia Polski Ludowej można traktować jedynie jako wstęp do gruntowej i długofalowej pracy publicystycznej, analizującej możliwie wszechstronnie sytuację obecną naszego kraju i przemiany w naszym społeczeństwie. Ze swej strony pragniemy zacząć tę analizę od podstaw, to jest od stosunków międzyludzkich.

Oceny i postulaty w tej dziedzinie luźno tylko się wiążą z jakąś „okrągłą" datą, ale data jest okazją do szerszego historycznego spojrzenia na to, co mamy codziennie przed oczyma i z tego powodu łatwo nam zatracić właściwy dystans i poczucie dokonujących się i dokonanych zmian. Gdybyśmy sobie wyobrazili, że wchodzimy w skórę historyka z roku — powiedzmy — 2000-nego, nie pomylimy się chyba sądząc, że właśnie wielkie zmiany społeczne — przemieszanie warstw czy klas, tak odciętych od siebie jeszcze przed II-gą wojną światową, wyrównanie startu życiowego, potężna akcja oświatowa, przemiany obyczajowe tworzące nowy styl współżycia, dla historyka przyszłości będą szczególnym znamieniem ostatniego dwudziestolecia.

Być może zmienią się przez najbliższe lata kategorie polityczne i świat posunie się wybitnie ku jedności, być może gospodarcze i techniczne osiągnięcia, nawet te, z których możemy być słusznie dumni, okażą się skromnym krokiem wstępnym do późniejszych, skokami idących etapów rozwoju w skali coraz ściślej współpracującego świata.

Ale koniec ery zastarzałych barier społeczno-obyczajowych, demokratyzacja w starcie do wiedzy, obyczaj, z którego znikną ostatnie ślady anachronicznych przedziałów (a egalitaryzm i rosnące poczucie osobistej godności mają duże szanse nie dopuścić do przedziałów nowych) — to właśnie uznane będzie i wtedy, po latach, za podstawowe osiągnięcie narodu polskiego w Dwudziestoleciu.

REDAKCJA

1

WIEMY dobrze, że rocznice nie są żadną podstawą do periodyzacji dziejów. Ale mimo to stale ulegamy magii okrągłych liczb i raczej podświadomie przypisujemy im szczególną wagę, chcemy uzasadnić ważność chwili znaczonej przez okrągłą rocznicę takiego lub innego przełomowego wydarzenia. I co dziwniejsze, czasem takie uzasadnienia znajdujemy. Bo często trzeba sobie wyraźnie zadać pytanie: „Co się zmieniło?" — aby dostrzec zmianę.

Dwudziestolecie Polski Ludowej skłania do różnego typu podsumowań. Niewątpliwie porównania z dziedziny gospodarki, demografii i oświaty najbardziej plastycznie pokazują zaszłe zmiany. Rozmyślając jednak nad momentem historycznym, w którym właśnie się znajdujemy — nad jego ewentualną „przełomowością" — dochodzimy do innego jeszcze spojrzenia: do porównywania także zadań stojących przed społeczeństwem przed dwudziestu laty i dziś. I tu otwiera się nowa perspektywa, różnice rosną jeszcze bardziej i trochę się zmieniają. Zaczynamy jeszcze wyraźniej widzieć, że żyjemy już w innym świecie, zaczynamy podejrzewać, że chwila obecna jest rzeczywiście szczególnie ważna, nie tylko z okazji jubileuszu.

Stąd z okazji rocznicy rozważania bardziej wybiegające w przyszłość niż analizujące przeszłość. Bardziej zajmujące się ogólnymi problemami współczesnego świata niż Polską, ale mimo to chyba dla Polski bardzo aktualne.

W artykule tym chcielibyśmy podjąć jedną kwestię — naszym zdaniem kluczową, chcielibyśmy zająć się pewnym zjawiskiem, charakterystycznym dla współczesnego świata, stanowiącym być może jeden z jego najgłębszych paradoksów. Najogólniej biorąc zjawisko to polega na sprzeczności zachodzącej pomiędzy narastającymi stale i koniecznymi procesami socjalizacji a rozpowszechnianiem się postawy odmowy zaangażowania społecznego, chęci ucieczki w sferę prywatności.

Sprzeczność ta występuje dość powszechnie we współczesnym świecie — ściślej w społeczeństwach nowoczesnych. Nie jest jakimś problemem czysto lokalnym, specyficznie polskim. Sądzimy także, że ma ona charakter nie koniunkturalny a strukturalny, jest związana ściśle z obecnym stadium rozwoju cywilizacji i sytuacją ludzkości. Występowanie jej w naszym kraju traktujemy tutaj nie jako konsekwencję naszej sytuacji ustrojowej, ale jako następstwo rozwoju cywilizacji technicznej, obejmującej wszystkie nowoczesne społeczeństwa i wywierającej potężny wpływ także na życie społeczeństw mało zaawansowanych w dziedzinie techniki. Oczywiście, warunki ustrojowe wpływają na przebieg ujawniania się jej i formy, jakie przybiera. Sprawiają także, że konsekwencje mogą być szczególnie dotkliwe, bowiem w ustroju opartym o szeroką nacjonalizację i planowanie, współdziałanie wszystkich jest szczególnie potrzebne dla osiągnięcia dobrych rezultatów i wykorzystania wszystkich możliwości. Sprzeczność ta staje się szczególnie doniosłym problemem do rozwiązania, trudnością do pokonania, także okazją do współzawodnictwa.

2

Mówiliśmy o koniecznych procesach socjalizacji. Na czym one polegają? Z czego wynika ich konieczność?

Przez procesy socjalizacji rozumiemy tutaj zmiany w strukturach i funkcjonowaniu życia społecznego sprawiające, że coraz więcej spraw rozwiązywanych dawniej przez poszczególne jednostki lub w ramach małych grup, o niskim stosunkowo poziomie formalizacji, załatwianych jest w ramach coraz szerszych, często wysoko zinstytucjonalizowanych zbiorowości.

Pierwszą przyczyną jest po prostu wzrost ilości ludzi. W połączeniu ze stałym wzrostem potrzeb indywidualnych powoduje to coraz szybsze narastanie potrzeb globalnych, których nie da się zaspokoić bez podniesienia na wyższy poziom organizacji społeczeństwa. Stąd coraz większa specjalizacja, coraz szerszy zakres planowania, coraz ważniejsza i trudniejsza kooperacja. Nic się na to nie poradzi: społeczeństwo staje się coraz bardziej skomplikowanym organizmem, a zatem rośnie gęstość stosunków społecznych, coraz liczniejsze i silniejsze więzy łączą nas z innymi ludźmi.

Eksplozja demograficzna działa także w sposób pośredni: stwarzając w społeczeństwach nierozwiniętych jeszcze większe trudności gospodarcze zmusza je do gwałtownego szukania środków ratunku czyli do przyspieszonej industrializacji. Ta zaś jest na ogół bardzo trudna lub niemożliwa bez międzynarodowej kooperacji.

Zadanie szybkiego wyrównania poziomów cywilizacji krajów nierozwiniętych i zaawansowanych nie jest wykonalne bez planowania gospodarczego w skali światowej, bez rozwoju handlu międzynarodowego i międzynarodowego podziału pracy.

Eksplozja demograficzna dotyczy przede wszystkim krajów nierozwiniętych. Ale w społeczeństwach nowoczesnych mamy do czynienia z procesem urbanizacji, którego skutki — gdy chodzi o wzrost gęstości stosunków społecznych i wzrost współzależności — są podobne.

Sytuacja gospodarcza świata domaga się pewnego minimum jego jedności politycznej. Tym bardziej światowej organizacji politycznej domaga się groźba wojny atomowej. Zatem musimy sobie powiedzieć, że niezależność polityczna i gospodarcza krajów, a nawet bloków obejmujących całe kontynenty, należy już do przeszłości. Stopień współzależności pomiędzy państwami rośnie i będzie nadal rósł. Nie dotyczy to jednak tylko polityki zagranicznej. Państwa przestają być monadami wchodzącymi jedynie w zewnętrzne związki. Sieć stosunków międzynarodowych wiąże nie tylko państwa, ale i organizacje, przedsiębiorstwa, uczelnie, środowiska i poszczególnych ludzi. Obok tego w miarę konieczności rozwoju planowania gospodarczego, rośnie ingerencja państwa i wielkich organizmów gospodarczych w życie poszczególnych ludzi. Ich stopień zależności i współzależności stale się powiększa.

Realizacja zadań gospodarczo-politycznych wymaga dalszego rozwoju nauki i techniki. Ten zaś ma także potężne skutki w dziedzinie komunikacji, czyli wpływa na mnożenie kontaktów i współzależności w dziedzinie kulturalnej.

Zjawiska te funkcjonują na ogół na zasadzie sprzężenia zwrotnego, można wykrywać pomiędzy nimi różne wzajemne powiązania, różne układy przyczyn i skutków. Rezultatem ostatecznym jest zawsze wzrost gęstości stosunków międzyludzkich i wzrost współzależności.

3

Z tego, że procesy socjalizacji narastają w świetle współczesnym i że życie społeczne musi rozwijać się w tym kierunku, zdaje sobie sprawę w mniejszym lub większym stopniu, w sposób mniej lub więcej jasny, zdecydowana większość ludzi wciągniętych w orbitę tych procesów. Wiedzą oni, że ich własne, najbardziej osobiste sprawy decydują się na różnych, coraz to wyższych szczeblach organizacji życia społecznego.

W tej sytuacji można by się spodziewać z ich strony rosnącego, czynnego interesowania się wszelkimi przejawami życia społecz-

nego, chęci wywierania na nie wpływu, troski o to, by kształtowało się ono zgodnie z ich życzeniami, potrzebami, dążeniami. W rzeczywistości obserwujemy coraz częściej coś wręcz przeciwnego. Obojętność, brak zainteresowania, niechęć do „udzielania się", do czynnego, odpowiedzialnego uczestnictwa. Tę sprzeczność między wymogami obiektywnej sytuacji społecznej a dominującymi postawami można nazwać paradoksem cywilizacyjnym naszej epoki.

Postawy te nie są bynajmniej czymś jednorodnym. Zrozumienie ich wymaga analizy, uświadomienia sobie ich złożoności, wymaga próby rozłożenia na czynniki pierwsze. Analiza taka jest również warunkiem wyjaśnienia ich genezy oraz warunkiem właściwej oceny. Postawy te cechują w mniejszym lub większym stopniu nas wszystkich, możemy uchwycić je w sobie, przyłapać się na reakcjach będących ich wyrazem. Spróbujmy więc uświadomić sobie, jakich sytuacji społecznych chętnie unikamy, jakie formy zaangażowania społecznego budzą w nas szczególną niechęć, jakie motywy leżą u podstaw tych naszych oporów.

A więc najpierw dostrzegamy tendencję do uciekania od *życia zbiorowego*, do ograniczania kontaktów społecznych, spostrzegamy potrzebę *intymności*. Tendencja ta wyraża się w reakcjach bardzo prostych: w poszukiwaniu samotności lub chęci spędzania czasu w małej grupie osób bardzo bliskich, często najbliższych, w znaczeniu, jakie przywiązujemy do intymności naszego mieszkania. Często maskowana jest dążeniem pozornie przeciwnym: pragnieniem zagubienia się w tłumie (najlepiej anonimowym), poszukiwaniem zbiorowych form rozrywki. Sprzeczność pozorna, bo chodzi z reguły o tłum, w którym się można zagubić, w którym można pozostać samotnym, chodzi o sytuacje, które nie zmuszają do nawiązywania na serio kontaktów społecznych.

Tę najprymitywniejszą formę naszej ucieczki przed „społecznym" najłatwiej też chyba jest wyjaśnić. Źródłem jej jest chyba po prostu nadmierne, stale rosnące w warunkach nowoczesnej cywilizacji zagęszczenie styczności społecznych. Do zagęszczenia tego, obok czynników tak oczywistych jak specyficzne warunki życia wielkomiejskiego, przyczyniają się wydatnie techniczne kanały styczności społecznych — środki przekazu kultury masowej. Warto uświadomić sobie przy okazji podwójną rolę tych środków. Z jednej strony jako nośnik styczności społecznych i natrętne nieraz źródło nadmiaru bodźców mogą wzmagać zmęczenie kontaktami społecznymi, tęsknotę za samotnością. Z drugiej — szczególnie w niektórych formach, takich jak radio czy telewizja — udostępniają rozrywkę bez fizycznego kontaktu ze zbiorowością, wzbogacają fizyczną samotność czy odpoczynek w małej grupie.

Ta ucieczka od życia zbiorowego, poszukiwanie samotności i intymności nie jest, jak się zdaje, zjawiskiem jednoznacznie negatywnym. Bynajmniej nie musi (choć może) wiązać się z ograniczeniem zainteresowania sprawami zbiorowości. Może oznaczać potrzebę ograniczenia ilościowego nadmiaru bodźców i styczności, może być warunkiem głębszego przeżycia niektórych przynajmniej kontaktów, warunkiem dystansu koniecznego dla ukształtowania się głębszego zaangażowania.

Inny nieco charakter i większe dla nas znaczenie będzie miała tendencja do unikania sytuacji oficjalnych, publicznych, występujących na terenie grup i instytucji sformalizowanych. Tendencja do ochrony i rozszerzania sfery prywatnej życia, niechęć do dobrowolnego, spontanicznego opuszczania jej.

Przyczyny tego zjawiska będą już bardziej złożone. Wiąże się ono prawdopodobnie ze zwiększającym się stale zakresem styczności rzeczowych, nieosobowych, styczności, w których ludzie kontaktują się ze sobą na płaszczyźnie z góry określonej, ograniczają się do czynności niezbędnych dla załatwienia danej sprawy, nie angażują całej swojej osobowości i nie interesują się wzajemnie sobą jako konkretnymi, żywymi ludźmi. To urzeczowienie, depersonalizacja styczności międzyludzkich jest na pewno nieuniknioną konsekwencją wzrastającej komplikacji życia społecznego i gospodarczego, wymogiem racjonalizacji stosunków społecznych, warunkiem ich najsprawniejszej i najekonomiczniejszej (czas!) organizacji. Rozumiemy te konieczności. Jednocześnie jednak odczuwamy tęsknotę za stycznościami innego typu, za kontaktami o charakterze osobowym. Zgadzamy się na to, by hasło „załatw sprawę i żegnaj" wisiało nad naszym miejscem pracy czy nad okienkiem urzędu, który odwiedzamy. Kiedy jednak wyjdziemy z pracy i załatwimy wszystkie sprawy, które zmuszają nas do odwiedzania urzędów, nie chcemy spotykać się z nim więcej. Wiemy zaś, że we wszelkich sytuacjach oficjalnych, grupach sformalizowanych, nie będziemy mogli tego uniknąć, że czekają nas tam znowu styczności w wysokim stopniu urzeczowione. A więc obchodzimy z daleka wszystko, co przypomina nam oficjalną instytucję.

Tym bardziej, że na terenie wszystkich zinstytucjonalizowanych form życia społecznego spotykamy się z jeszcze jednym, niemiłym dla nas zjawiskiem: uczestnictwo w nich wymaga przyjęcia na siebie pewnych ściśle zdefiniowanych ról, określonych sposobów postępowania, zachowania się, nawet pewnych konwencji językowych, sposobu wypowiadania się. Odczuwamy je bardzo często jako sztuczne, „nieautentyczne" czy może raczej po prostu nieszczere. Mamy wrażenie, że znajdując się w takiej sytuacji wkraczamy w świat jakiejś fikcji, umowności.

Być może zjawisko to ma związek z tempem zmian społecznych i kryzysem ideologii. Instytucje zazwyczaj związane z jakąś ideologią służą jakiemuś programowi. Tymczasem szybkie tempo zmian sięgających głęboko w całość życia społecznego powoduje narastanie poczucia nieadekwatności tej lub innej ideologii (albo formy życia społecznego) wobec potrzeb i problemów życia. Stąd poczucie nieautentyczności, poczucie „odgrywania roli" przy zetknięciu się z instytucją. Nikomu nie chce się naginać do uczestnictwa w dziełach, które nie służą najsilniej odczuwanym potrzebom, ale są jakoś „obok życia".

Ale są sprawy jeszcze poważniejsze. W grę wchodzi bowiem nie tylko umowność ról dyktowanych przez te formy, ale także umowność, pozorność oficjalnych mechanizmów decyzji i władzy. Na całym świecie we wszystkich prawie instytucjach życia publicznego obowiązują demokratyczne procedury podejmowania decyzji. I na całym świecie obok nich, a często w rzeczywistości zamiast nich, grają mechanizmy o innym charakterze. Często decyduje pieniądz posługujący się zakulisowymi grupami nacisku, często interesy wpływowych osobistości mają ostatnie słowo. Ale równie często „nie można znaleźć winnych", przynajmniej na pierwszy rzut oka. Napotykamy na nowe formy alienacji związane z powstawaniem społeczeństwa masowego, które powoduje generalny kryzys dotychczasowych form demokracji, stwarza nowego typu zależność człowieka od stworzonych przez niego instytucji i mechanizmów społecznych.

Rozwój masowych środków przekazu powoduje względne zmniejszanie się ilości ludzi w y r a ż a j ą c y c h opinie w stosunku do ilości ludzi je o d b i e r a j ą c y c h. Jednostka nie będąca dysponentem masowych środków oddziaływania z trudem może przeciwstawiać własne zdanie rozpowszechnionym opiniom. Z drugiej strony wzrost roli ekspertów zmniejsza znaczenie opinii „szarego człowieka" i w znacznej mierze redukuje role pełnione do tej pory przez społeczności i władze terytorialne. Najbardziej jaskrawo jest to widoczne przy podejmowaniu najważniejszych dla ludzkości decyzji — spraw wojny i pokoju. Tu zdanie specjalisty od broni jądrowej może zdeterminować losy rodzaju ludzkiego. Nikt już nie może czuć się ani szlachcicem na zagrodzie, ani bezpiecznie obwarowanym posiadaczem nieruchomości, ani nawet rewolucjonistą ufającym przede wszystkim sile swej argumentacji i swojej pasji walki.

Nic też dziwnego, że jednostka, nie należąca do stosunkowo wąskiego grona dysponentów masowych środków nauki, rozrywki czy zagłady, czuje się bezsilna i wyobcowana. Szaremu człowiekowi wydaje się, że został pozbawiony — nie wiadomo przez kogo —

jakichś swoich praw, a zatem ma ochotę zwolnić się także z obowiązków.

Gdyby nie „demokratyczne" procedury podejmowania decyzji, gdyby zawsze było można pokazać palcem „wpływowe osobistości" buntowałby się prawdopodobnie, protestował. Ale tu nie ma przeciw czemu buntować się. Jego protest trafiłby w próżnię lub zwrócił się przeciw niemu samemu. „Przecież to ty wybierałeś, przecież to ty głosowałeś, przecież tu nie dzieje się nic, co by nie było twoją wolą".

Łatwo się więc zniechęca. Unika angażowania się. Spełnia akty formalne nie przywiązując do nich większego znaczenia.

Często podjąłby jakąś inicjatywę, gdyby wierzył, że będzie ona rozwijać się naprawdę po jego myśli, że wraz z innymi znanymi mu ludźmi będzie mógł podejmować decyzje, wytyczać kierunki i określać formy działalności. Że będzie mógł przebić się przez filtry masowych środków informacji i prerogatywy anonimowych ekspertów.

4

Tu chyba dotykamy najgłębszych źródeł i najdonioślejszego aspektu współczesnego kryzysu zaangażowania.

W sytuacji, w której nasz osobisty los zależy w najwyższym stopniu od losu zbiorowości, do których należymy, w której nasze potrzeby mogą być zaspokojone tylko w wyniku prawidłowego i owocnego funkcjonowania złożonych mechanizmów społecznych, jednym słowem w sytuacji, w której nasze dobro osobiste może być osiągnięte tylko w ramach dobra wspólnego tych zbiorowości i poprzez nie — nie czujemy się osobiście odpowiedzialni za dobro wspólne. W najlepszym razie wymagamy od siebie sumiennego wykonania przypadających na nas zadań szczegółowych. Troska o całość, inicjatywa poprawiania czegoś, co miałoby być poprawione, to już nie nasza rzecz. Ta coraz częściej na całym świecie występująca postawa stanowi istotę odmowy zaangażowania społecznego. Występuje — powtórzmy to raz jeszcze — w sytuacji, w której nie ma praktycznie biorąc żadnych szans osiągnięcia indywidualnych sukcesów przy ogólnym braku aktywnej odpowiedzialności. I tu tkwi sedno paradoksu.

Sobkowstwo? Krótkowzroczny egoizm? Nieumiejętność wyciągania właściwych konsekwencji z nowej sytuacji? Być może. Ale przede wszystkim niewiara. Niewiara w efektywność naszej ewentualnej inicjatywy, w skuteczność naszego ewentualnego działania. Niewiara łatwa do zrozumienia i wytłumaczenia. Sprawy ważne dla nas decydują się przecież na coraz wyższym szczeblu organizacji

społecznej. Zależą od coraz bardziej złożonych i odległych, nieuchwytnych i nie dających się przewidzieć czynników. Nasza wyobraźnia nie nadąża za komplikacją mechanizmów życia społecznego. Tracimy z oczu związki pomiędzy naszymi działaniami i wysiłkami a niespodziewanymi obrotami wypadków. Zaczynamy wątpić w celowość działania.

Coraz bardziej oczywista dla nas prawda o wszechzależności zjawisk stała się naszym opium. Skoro wszystko zależy od wszystkiego — ode mnie, od mojej interwencji, od mojej działalności nie zależy nic.

Zaczynamy mitologizować. Tworzymy wielki, groźny mit anonimowych sił i procesów, które decydują o wszystkim, począwszy od losów świata, spraw wojny i pokoju, a skończywszy na tym, czy mój zakład wykona plan a ja otrzymam premię. Siły te można sobie różnie wyobrażać. Dla jednych przybiorą one postać Wielkich Akcjonariuszy, którzy, ukryci za kulisami, decydują o wszystkim. Dla drugich — bezsensownego splotu tysięcy drobnych głupstw, nieuczciwości, tchórzostw i zwyczajnych przypadków, w morzu których i tak utoną wszystkie nasze wysiłki.

I co najstraszniejsze, nasza wiara sprawia, że mit staje się rzeczywistością. Skoro raz uwierzymy, że nie mamy ż a d n e g o wpływu na sytuację naszego zakładu pracy i na losy świata, zrezygnujemy z prób wywarcia tego wpływu. A wtedy o wszystkim będą rzeczywiście decydować anonimowe siły i procesy.

Tymczasem zawsze jakiś wpływ mamy, choć nie zawsze bezpośredni i co ważniejsze — nie zawsze widoczny. Ostatecznie wielkie procesy powstają zawsze w wyniku działań poszczególnych ludzi. Trudność psychologiczna leży w tym, że coraz trudniej widzieć rezultaty swojego takiego lub innego zachowania się, że one giną w masie. A każdy człowiek odczuwa naturalną potrzebę jakiegoś utrwalenia siebie w otaczającej go rzeczywistości, każdy chciałby mieć świadomość, że coś osiągnął i że coś po sobie zostawia. Łatwo się zniechęca, jeśli nie może konkretnie określić, co zdziałał.

I dlatego może warto zwrócić uwagę, że jeśli nawet rezultaty naszych wysiłków są w skali społecznej niewidoczne i może nawet wątpliwe, to jednak tworzą one jakieś dobro w ludziach nas otaczających. Nawet wtedy, gdy celowość mojej pracy z tych czy innych powodów może budzić wątpliwości, to jej dobra jakość mimo to ma znaczenie: pomnaża we mnie i w pewnym stopniu w tych, którzy ją widzą, zdolność do porządnej pracy. To jest kapitał jednostek, który składa się na kapitał społeczny. Czynienie ludzi bardziej wartościowymi jest zawsze możliwe i zawsze bardzo ważne — dla nich samych, dla tych, którzy się do tego przyczyniają, i dla całego społeczeństwa.

5

Brak wiary w możliwość wpłynięcia na losy świata nie tłumaczy jednego elementu naszej postawy: braku poczucia odpowiedzialności za konkretny los konkretnego człowieka, który żyje tu oto, obok nas i któremu niewątpliwie możemy w tej oto konkretnej sprawie pomóc. A to poczucie odpowiedzialności tracimy również. Przeciętny współczesny chrześcijanin przestaje poczuwać się do obowiązku udzielania pomocy materialnej człowiekowi w potrzebie, człowiekowi, którego napotkał na swej drodze. Źródła miłosierdzia, ba, najelementarniejszej ludzkiej solidarności wysychają. A kiedy zapytamy siebie, co nas zwolniło od obowiązków solidarności, ze zdumieniem stwierdzamy, że w głębi serca chowamy — specjalnie na takie okazje — wiarę w to, że fikcje nie są fikcjami, oraz żywimy zaufanie do Wielkich Mechanizmów i Instytucji.

Wszak w naszym wspaniałym świecie dobrobytu i zabezpieczenia społecznego nikt nie może cierpieć nędzy. A gdyby, w co trudno uwierzyć, ktoś taki się jednak znalazł, to istnieją przecież instytucje, które powołaliśmy — my, społeczeństwo, a więc i ja (teraz przypomnieliśmy sobie nagle o możliwości takiej identyfikacji) — specjalnie po to, by każdy potrzebujący znalazł w nich pomoc, byśmy nie potrzebowali troszczyć się o nich osobiście. Te sprawy nie należą do nas.

To tutaj właśnie, w zakresie bezpośrednich stosunków między człowiekiem a człowiekiem nasza odmowa zaangażowania i odpowiedzialności najjaskrawiej ujawnia, czym w istocie jest zawsze: zasadniczym kryzysem naszego chrześcijaństwa i naszego człowieczeństwa.

I tutaj właśnie musi zacząć się odbudowa. Od podstawowej pracy wychowawczej i duszpasterskiej, która wskrzesiłaby w każdym z nas elementarny odruch: potrzebującemu (jaki by nie był charakter tej potrzeby) należy pomóc. Później będziemy się nad tym zastanawiali, skąd się wziął w naszym doskonałym świecie człowiek potrzebujący i dlaczego nie zajęły się nim właściwe instytucje. Teraz mamy mu pomóc. Dlaczego właśnie my? Po prostu dlatego, że spotkaliśmy go na swej drodze i dojrzeliśmy potrzebę. To jest racja dostateczna.

Wychowanie cnoty miłosierdzia, nawet wąsko i archaicznie rozumianej, może być punktem wyjścia dla odbudowy postawy społecznej w ogóle. W istocie rzeczy bowiem chodzi o to samo: o właściwy stosunek do drugiego człowieka. Komuś, kto rozumie i czuje swoje obowiązki wobec konkretnego człowieka, potrzebującego doraźnej pomocy, łatwiej także zrozumieć, że powinien przyczynić się do poprawy warunków życia społeczeństwa, od któ-

rych zależą warunki życia jednostek. A jednocześnie wyczulenie na potrzeby konkretnych ludzi stanowi ważną cechę postawy społecznej, nadaje jej charakter prawdziwie ludzki, rzeczowy i praktyczny, zabezpiecza przed frazeologią i doktrynerstwem. Wydaje się więc, że sprawa uwrażliwienia ludzi na niedole i potrzeby ich bliźnich powinna stać się jednym z najważniejszych zadań wychowawczych wszelkich instytucji i organizacji mających w tej dziedzinie jakieś możliwości. Warto tu wspomnieć, tytułem przykładu, o często dość wstydliwie traktowanej opiece społecznej. Nie dostrzega się, że opieka społeczna w nowoczesnym społeczeństwie to nie „ratowanie nędzarzy", ale przede wszystkim sprawa rehabilitacji, adaptacji jednostek słabszych do zmieniających się stale warunków, pomoc w odnajdywaniu miejsca w społeczeństwie, w uzyskiwaniu użyteczności społecznej, poczucia własnej wartości i godności. Nie wie się na ogół, że instytucje opiekuńcze składają się nie tylko z urzędników rozdzielających państwowe pieniądze, ale także z ludzi, którzy pracują za darmo, z wewnętrznej potrzeby, z poczucia obowiązku. I że mają nieraz osiągnięcia z punktu widzenia wychowawczego i propagandowego dużo ważniejsze niż wskaźniki produkcyjne.

6

Dochodzimy do drugiego zadania: odbudowy czynnej odpowiedzialności za dobro wspólne. Odpowiedzialność ta powinna wyrażać się w postaci elementarnego odruchu: jeśli coś jest obok mnie nie w porządku, to powinienem się starać to naprawić. Dlaczego właśnie ja? Po prostu dlatego, że zauważyłem, że tak być nie powinno. To wystarczy.

Oczywiście, taka postawa nie rodzi się w wyniku moralizowania, pod wpływem kazań ani agitacji. Rozwija się poprzez konkretne doświadczenia społeczne. Rozwija się wtedy, kiedy mamy warunki jej praktykowania.

A więc przede wszystkim w małych, opartych o styczności osobiste grupach. Właśnie w grupach nie sformalizowanych, żywych, plastycznych, mogących zmieniać swoje struktury i funkcje w zależności do potrzeb uczestników i ich inicjatywy. W takich grupach łatwiej można doświadczyć realnej skuteczności swojego działania, możliwości poprawienia sytuacji, realizacji dobra wspólnego. Można przekonać się, że w życiu społecznym możliwe są styczności nie urzeczowione, kontakty nie oparte o fikcję, działania prawdziwie samorządne, decyzje podejmowane naprawdę demokratycznie. W takich grupach może kształtować się ten ideowy krytycyzm, bez którego nie ma prawdziwego zaangażowania społecznego.

Krytycyzm, który każe ostro, wyraźnie widzieć, jak jest, osądzać, czy tak być powinno, czy nie może być lepiej i... przystępować natychmiast do pracy nad tym, by było lepiej. Krytycyzm, który każdej władzy może wydawać się kłopotliwy, ale bez którego nie może się obyć żadna społeczność ani świecka, ani kościelna — jeżeli ma rosnąć i rozwijać się.

Każdy przejaw żywej więzi międzyludzkiej, autentycznej samorządnej inicjatywy, realnej, czynnej współodpowiedzialności za wspólne dobro ma ogromne znaczenie, jest skarbem, który należy chronić, któremu należy dać możliwość rozwoju. Także w Kościele. Jest szkołą społecznego zaangażowania i społecznej odpowiedzialności. Tu kształtują się ludzie, którzy będą wnosić w życie publiczne, w instytucje i grupy sformalizowane wiarę w skuteczność osobistej inicjatywy, w możliwość wypełnienia demokratycznej formuły rzeczywistą samorządnością, w to, że w życiu publicznym można pozostać sobą.

Oczywiście, mechanizmy rodzące alienację i odmowę zaangażowania będą działały nadal. Są one składnikiem naszej sytuacji cywilizacyjnej i nie dadzą się od niej oddzielić.

Postęp związany jest z coraz wyższym stopniem organizacji czyli komplikacji życia społecznego. To są koszty zaspokajania stale rosnących potrzeb, koszty opanowywania sił przyrody. Można powiedzieć, że postęp stale rodzi alienację, ale wniosek z tego płynie jedynie ten, że musimy się stale uczyć ją przezwyciężać, w nowych warunkach znajdować nowe sposoby.

Mechanizmom alienacji możemy przeciwstawiać systematyczną pracę wychowawczą oraz wysiłek wspierania wszystkiego, co osłabia ich negatywne skutki. Możemy wpływać na kształtowanie takich warunków i sytuacji społecznych, w których nie będą one tych negatywnych skutków powodowały.

Otwiera się tu szerokie pole do studiów, poszukiwań i eksperymentów. Są one potrzebne, czasu nie mamy tak dużo. Ale niezależnie od ich wyników jedno jest pewne: rezygnacja z troski o wspólne musi prowadzić całe społeczeństwo do upadku. Poczucie społecznej odpowiedzialności jest warunkiem *sine qua non* życia i rozwoju społeczeństwa. Nikt nas od niej nie może uwolnić. Możemy rozumieć okoliczności, które każą łagodniej traktować zniechęcenie, ale nic nie może zmienić faktu, że jest ono zawsze pożałowania godne.

Przyszłość kraju zależy od nas w większej mierze, niż nam się to nieraz wydaje. Przejęcia się tą prawdą życzymy wszystkim obywatelom Polski Ludowej.

Adam Stanowski, Stefan Wilkanowicz

JACEK WOŹNIAKOWSKI

W JAKIM SENSIE MOŻNA MÓWIĆ O KULTURZE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ?

1. KULTURA

TEN ARTYKUŁ ma na celu wstępne uporządkowanie zagadnienia lub raczej zebranie materiału do działań porządkujących. Takie porządki odbywają się co jakiś czas i może ktoś uważać, że ich powtarzanie jest zbędne: z równą słusznością twierdzić by mógł, że okna były już myte na Boże Narodzenie, więc po co myć je znowu przed Wielkanocą.

Słowo „kultura" rozumieć będę w jego szeroko dziś przyjętym znaczeniu antropologicznym, które tak ujmuje prof. Kłoskowska: „Kultura jest to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształcanych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań" [1]. Trzeba zwrócić baczną uwagę na pojęcie owych „wzorów". Pani Kłoskowska odróżnia wzory od modeli: wzory są to uświadomione lub nieuświadomione „prawidłowości zachowań", podczas gdy sformułowane normy lub modele zawierają „postulowane zasady aprobowanego w danej kulturze zachowania" (s. 32). Autorka podkreśla rozziew między praktyką życia społecznego a owymi modelami: „W pewnych skrajnych wypadkach modele mogą nie mieć w ogóle żadnego pokrycia w zachowaniu, co je różni od uświadomionych wzorów" (s. 33). Wydaje się, że przy refleksji nad społeczeństwem chrześcijańskim (ściślej: nad grupą społeczną chrześcijan, o czym będzie mowa niżej), którego w płaszczyźnie socjologicznej nie spaja ani geografia ani wspólnota etniczna czy polityczna, lecz właśnie

[1] Antonina Kłoskowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1964, s. 40. Dosyć podobną definicję szczegółowo uzasadnia Philip Bagby, *Culture and History*, London 1958, w rozdziale „The Concept of Culture": podkreśla on, że pod słowem „behaviour" rozumie zarówno „zachowanie zewnętrzne" jak i „wewnętrzne".

owe modele i wzory, rozróżnienie między nimi ma znaczenie podstawowe. Dla chrześcijanina rdzennym modelem jest ewangelia, modelem jest także wykwitająca z niej tradycja i w łonie tradycji rozwijające się sformułowania podstawowych prawd wiary. Tu przechodzimy stopniowo w dziedzinę wzorów: wzory byłyby to historyczne, bardzo różne, heterogeniczne, niekiedy sprzeczne z modelem próby wcielania różnych elementów ewangelii i tradycji już to w ujęciach teoretycznych, już to w utrwalonej praktyce życiowej, legitymującej się ewangelią niekiedy tylko formalnie.

Jeszcze wyjaśnienie, dlaczego spośród najczęściej używanych znaczeń terminu „kultura" [2] proponuję tu znaczenie antropologiczne, a nie znaczenie wartościujące lub to, które przeciwstawiane bywa „cywilizacji". Znaczenie wartościujące wydaje się mało operatywne: bo jeśli kultura oznacza wszelkie wartości dodatnie, jakie ludzie stworzyli wychodząc od natury (albo przeciwstawiając się naturze), to dyskusję należy przesunąć z problemów kultury na problemy wartości i zależnie od postawienia tych ostatnich decydować dopiero, co zaliczymy do kultury: byłaby to operacja wysoce abstrakcyjna, bo w każdej realnie istniejącej kulturze splatają się nierozłącznie światła i cienie. Oczywiście wolno nam oceniać system wartości, implikowany w modelach i poniekąd we wzorach każdej kultury, ale w kategoriach antropologicznych nie może on sam przez się stanowić podziału na „kulturę" i „niekulturę", a i poza tymi kategoriami kryterium takie byłoby niewystarczające choćby ze względu na rozstęp, jaki zawsze istnieje między systemem wartości a praktyką życia społecznego. Wolno też i trzeba zastanawiać się nad wartością „kultury w ogóle" lub nad stosunkiem kultury do „wartości w ogóle" [3], ale to rzecz filozofii, nie nauk społecznych, których perspektywa nas tutaj interesuje. Jeśli na koniec przeciwstawiać kulturę cywilizacji jako sumę dążeń i dóbr duchowych przeciwstawioną dążeniom i dobrom materialnym, grozi wówczas manichejski dualizm ducha i materii: zapomnienie o tym, że człowiek — jak to ładnie mówi Pseudo-Dionizy — tylko *materiali manuductione* osiągnąć może wartości duchowe. Zresztą wszystko niemal co powiemy tutaj o kulturze

---

[2] A. L. Kroeberg i Clyde Kluckhohn, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge (Mass.) 1952: autorzy wyliczają 161 definicji terminu „kultura".

[3] Np.: „...toutes les cultures... ne tiennent que par le bien qu'elles enveloppent": Jacques Maritain, *Religion et culture*, Paris 1930, s. 56. Optymistyczny i pesymistyczny pogląd myślicieli chrześcijańskich na wartość kultury analizuje ks. Peter Riga, *Catholic Thought in Crisis*, Milwaukee 1963, do „inkarnacjonistów" (optymistów) zaliczając Orygenesa, Tomasza z Akwinu, Thilsa, Congara, Teilharda de Chardin, do „eschatologów" natomiast Tertuliana, Daniélou i Louis Bouyera.

odnosić się będzie również do kultury w węższym, „bezinteresownym", humanistyczno-artystycznym sensie.

2. PUŁAPKI UNIWERSALIZMU

W okresie ostatniego półwiecza — zwłaszcza między wojnami i wkrótce po II wojnie — wśród czołowych myślicieli katolickich dojrzał i rozwinął się pogląd, który swoiście parafrazuje sławną maksymę Terencjusza: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto.* „Jestem chrześcijaninem, wszystko co dobre uważam za chrześcijańskie": tak by można sformułować ów pogląd, akcentujący uniwersalizm chrześcijańskiego humanizmu. Jeszcze zwięźlej ujął go Maritain: *Tout en effet n'est-il pas à nous qui sommes au Christ?* [4] W Polsce dobitny wyraz dali temu zapatrywaniu m. in. Jerzy Turowicz i Antoni Gołubiew. Pierwszy z nich pisał w roku 1950: „Pojęcie kultury katolickiej jest dość wieloznaczne. Możemy mówić o kulturze katolickiej w sensie najwęższym, rozumiejąc tu to wszystko, co bezpośrednio łączy się ze sprawami religii i kultu, a więc sztukę religijną, architekturę kościelną, liturgię, muzykę gregoriańską itd. Możemy, rozszerzając pojęcie katolickiej kultury, włączyć tu te wszystkie dzieła, które noszą na sobie jakieś piętno religijnej postawy twórczej. Możemy wreszcie — najszerzej — włączyć wszystkie dzieła, których treść ideowa jest zgodna lub choćby nie sprzeczna ze światopoglądem katolickim. Dla konkretnych celów praktycznych każda z tych definicji może być użyteczna, najpełniej jednak chyba określa pojęcie kultury katolickiej — ostatnia" [5].

Gołubiew, zastanawiając się nad określeniem „literatura katolicka", powiada tak: „W szerokim pojęciu tego słowa każda dobra literatura, tj. ta, która szuka w poznaniu artystycznym prawdy życia i próbuje ją bez zafałszowań ukazać, jest katolicka... Prawda rozsiana jest wszędzie — i każdą prawdę, niezależnie od konfesyjnej przynależności jej odkrywców, uniwersalizm katolicki przyjmuje za własną... Katolicyzm też każdą prawdę — jeśli jest ona prawdą — uważa za katolicką (bo każda prawda jest powszechna), co tak drażni wielu ludzi, nie rozumiejących istoty chrześcijaństwa". Tu proponuje Gołubiew rozróżnienie terminologiczne: o „katolicyzmie" należałoby mówić tam, gdzie występuje formalna przynależność do Kościoła lub zgodność treściowa z nauką Kościoła, o „katolickości" natomiast tam, gdzie coś jest w swym duchu — przynajmniej częściowo — katolickie (np. katolickość

---

4 *Ib.*, s. 65.

5 Jerzy Turowicz, *Chrześcijanin w dzisiejszym świecie*, Kraków 1963, s. 221—2.

filozofii Arystotelesa, katolickość Gandhiego). „Dla wyrobienia w sobie postawy uniwersalistycznej takie próby uchwycenia »katolickości« myśli, czynów czy nawet osobowości ludzkich byłyby bardzo pomocne", kończy Gołubiew[6].

To zdanie ostatnie brzmi znamiennie: takie zrozumienie katolickości pomaga wyrobić postawę uniwersalistyczną, będącą przeciwstawieniem postawy ghettowej, sekciarskiej, zaściankowej. Wiadomo, że w tę postawę ciasną katolicy byli nieraz wpychani albo wpychali się sami przez długi ciąg XVIII i XIX wieku, że i w XX wieku postawę taką niektórzy wciąż jeszcze zajmują, a w każdym razie z przyzwyczajenia zarzuca się ją nadal katolicyzmowi. Toteż uniwersalistyczne rozumienie terminu „katolicyzm" lub „katolickość" przypomniało i uwypuklało tę prawdę, że katolicki znaczy powszechny. Jej uwypuklenie — stanowiąc konieczne antidotum na koncepcje „zakrystyjne" oraz na błędne, zaściankowe spajanie katolicyzmu z kulturą europejską — było ostatnim ogniwem długiego łańcucha, który ponownie sprzęgał Kościół ze światem współczesnym. Dawniejsze, apologetycznie brzęczące ogniwa nieśmiało mówiły o „wkładzie katolików w kulturę", o „udziale twórczości katolickiej w dzisiejszej literaturze"[7], ogniwo ostatnie spinało łańcuch tezą, że wszystko co dobre jest chrześcijańskie. Treść teologiczna takiego ujęcia rysowała się dosyć wyraźnie na tle określonej sytuacji, określonych sporów i dążeń, lecz jego sformułowanie ociera się od strony logicznej o błędne koło, od strony rzeczowej o niebezpieczne utożsamienia. Wydaje się mianowicie, że ukrywa się tu poczwórne utożsamienie katolicyzmu, chrześcijaństwa i dwóch różnych aspektów Kościoła. Powiedzmy od razu, by uniknąć nieporozumień w sprawie katolicyzmu i chrześcijaństwa, że przedmiotem tych rozważań będzie głównie kultura społeczeństwa katolickiego, bo na tym odcinku najwyraźniej — także w perspektywie socjologicznej, której się trzymać chcemy — widać zagadnienia, kluczowe dla całej kultury chrześcijańskiej.

Nieco dokładniej trzeba omówić kwestię dwóch różnych aspektów Kościoła. Uniwersalizm katolicki nabiera pełnej treści dopiero w świetle teologii Kościoła jako Ciała Mistycznego. Od III do VIII wieku Kościół nazywano potocznie *Katholika*, „zjednoczenie": w tym znaczeniu, że „Chrystus całą ludzkość, jak zboże w czasie żniw, zbiera do gumien swego Kościoła"[8]. Oczywiście nie chodzi

---

[6] Antoni Gołubiew, *Poszukiwania*, Kraków 1960, s. 101, 202—3.

[7] Np. *Udział twórczości katolickiej w dzisiejszej literaturze świata, Zbiorowy zarys monograficzny*, z niemieckiego przełożył Józef Birkenmajer, Kraków 1935.

[8] Izydor z Pelusium. Cyt. Henri de Lubac, SJ, *Katolicyzm*, Kraków 1961, s. 325.

tu o formalną przynależność do Kościoła widzialnego, lecz o tajemniczą *Civitas Dei*. W takim tylko, tajemniczym sensie mógł Tertulian mówić o Chrystusie *catholicus Patris Sacerdos* i twierdzić, że każda dusza ludzka jest *naturaliter christiana*[9]. Chrystus przyszedł zbawić wszystkich ludzi a Kościół jest niejako katalizatorem ich odkupienia, świat wiodąc na powrót ku Chrystusowi i Jemu go „z Jego darów" ofiarowując. Ale dzisiaj termin „katolicki" daleko odbiegł od owej starożytnej *katholika*, zaś „społeczność chrześcijańska to jeszcze nie Kościół, a widzialny Kościół nie jest ani królestwem, ani nie jest jeszcze Ciałem Mistycznym w całej jego pełni, mimo że jest już rzeczywiście tym ciałem, którego świętość promienieje nawet poprzez jego widzialność... Kościół może to być w jednym wypadku ustalone ugrupowanie o wyraźnych prawach i określonych granicach, rzec by można odrębna »sekta« pomiędzy innymi sektami, przedmiot badań socjologicznych. W drugim wypadku: cały rozległy system powiązań i wymian duchowych, niedostrzegalny nawet dla tych, którzy biorą w nich udział i znany jedynie Bogu. Zależnie od punktu widzenia mamy bądź instytucję historyczną, bądź Państwo Boże"[10]. Zarówno instytucja historyczna jak i Państwo Boże mają swoją funkcję w dziele powszechnego odkupienia, ale mówiąc o chrześcijaństwie mamy przede wszystkim na myśli ów aspekt nie mistyczny, lecz właśnie historyczny, to znaczy z konieczności ograniczony w czasie i przestrzeni, ową „trzodę pomieszaną, ziarno pszeniczne jeszcze w słomie, pole na którym rośnie także i kąkol..."[11].

Dlatego jeślibyśmy powiedzieli, że wszystko co dobre jest Chrystusowe, *ergo* wszystko co dobre jest chrześcijańskie, to wniosek ów byłby sensowny etymologicznie a także tłumaczyłby się w perspektywach owej *Civitas Dei*: ale nie tłumaczy się i grozi wprowadzeniem w błąd przy potocznym rozumieniu „chrześcijaństwa". Przykład jeszcze jaskrawszy: świat jest Chrystusowy, jest b o ż y — to znaczy w ustach chrześcijanina, że Bóg w Trójcy Jedyny stworzył świat, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie odkupił go i utrzymuje go mocą swoją w istnieniu. Ale powiedzenie, że w analogicznym sensie świat jest k a t o l i c k i, ponieważ Kościół kontynuuje w nim dzieło Wcielenia — to analogia bardzo jednostronna, która w dodatku grozi wieloznacznością i wygląda na jakiś imperializm terminologiczny. Terminy „chrześcijaństwo" i „katolicyzm" oznaczają przede wszystkim określoną religię: niekiedy nazwy te odnoszą się zwłaszcza do fundamentalnych jej

9 *Ib.*, s. 325 i 41.
10 *Ib.*, s. 49—50.
11 *Ib.*, s. 50.

przesłanek, niekiedy do stanu całości wierzeń i praktyk religijnych danej grupy społecznej w danym przekroju czasowym, etnicznym lub kulturalnym. Czasem chrześcijaństwo oznacza nie religię tylko właśnie tę grupę społeczną („chrześcijaństwo średniowieczne"), czasem „katolicyzm" — użyty przymiotnikowo — oznacza głównie ramy instytucjonalne takich czy innych form działania. Pole do nieporozumień jest zatem rozległe i lepszy tu chyba nadmiar terminologicznej ostrożności, niż jej niedostatek. Takie rozróżnienia jak między „katolicyzmem" i „katolickością" operatywne są i cenne tylko w niewielkim, starannie przez każdorazowy opis wyznaczonym zakresie.

Nieco inne rozróżnienie zaproponował w pewnej dyskusji ks. Jan Popiel, SJ: między „kulturą chrześcijańską" (taką co choćby nieświadomie jest chrześcijańska z ducha, reprezentując wartości, uznane za naczelne przez chrześcijan) a „kulturą tworzoną przez chrześcijan" (która niekoniecznie musi owe wartości wcielać, bo mogą to być źli chrześcijanie albo może im się nie udać osiągnięcie zamierzonych celów). Przy takim rozumieniu terminów trzeba by powiedzieć, że np. indyjskie państwo króla Aśoki znacznie bardziej było chrześcijańskie, niż państwa różnych Arcykatolickich Mości: w jakimś sensie to prawda, ale mamy tu jedynie gorszą odmianę podziału na formalny „katolicyzm" i duchową „katolickość" Arystotelesa czy Gandhiego.

Tymczasem jeszcze jedno pytanie: może zagarniając dla chrześcijaństwa wszystko co dobre, wcale nie trzeba uciekać się do teologii Kościoła, może wystarczy realizm i ontologiczny optymizm religii Wcielenia? Wszakże *ens et bonum convertuntur*? Niewątpliwie — trudno by sobie wyobrazić miłość i cześć św. Franciszka lub św. Tomasza dla „rzeczywistości ziemskich" bez tego ontologicznego fundamentu, choć wątpliwe, by im wystarczył. Trudno też bez niego mieć wrażliwy, receptywny stosunek wobec najróżniejszych kulturowych wartości. Ale czym innym jest postawa — która u myślącego chrześcijanina nie może nie być uniwersalistyczna — a czym innym sformułowania teoretyczne. Jeśli teza, że wszystko co dobre jest chrześcijańskie, grozi wieloznacznością — jakeśmy o tym mówili przed chwilą — nawet w perspektywie teologii Kościoła, to aby do niej dojechać wyłącznie szlakiem ontologicznego optymizmu trzeba by się powodować myśleniem doprawdy kulawym, które przegapia zarówno transcendentność Boga wobec chrześcijaństwa jak i ludzką niedoskonałość chrześcijan. Tak czy owak lepiej cieszyć się, że każde dobro — również poza chrześcijaństwem — głosi chwałę Boga, niż trochę dziecinnie wołać na widok każdego dobra: to nasze!

3. GRUPA

Jeśli zatem zrezygnować z terminu „kultura chrześcijańska” w ujęciu uniwersalistycznej apologii, ze względu na grożące w tym ujęciu ryzyko werbalnej zaborczości i wieloznaczności, to zostają chyba cztery główne znaczenia owego terminu: 1) Kultura społeczeństwa — właściwie grupy społecznej — chrześcijan od momentu założenia tego społeczeństwa przez Chrystusa po dziś dzień. 2) Kultura tejże grupy w określonym momencie historii, kiedy ze szczególną siłą realizowały się w życiu społecznym modele religijne i moralne chrześcijan. 3) Kultura chrześcijańska (mówi się czasem „prawdziwie chrześcijańska”) rozumiana jako zespół wybranych elementów kultury chrześcijan, w których ze szczególną wiernością realizowane są owe modele. 4) Ideał kulturowy, postulat, dotyczący ralizowania chrześcijańskich modeli — niekiedy także wzorów — religijnych i moralnych.

Omówić należy dokładniej pierwsze i czwarte znaczenie „kultury chrześcijańskiej”. Ale najpierw wyjaśnijmy kilkakroć już wprowadzone pojęcie „grupy społecznej”. Prof. Jan Szczepański podaje taką jej definicję: „Będziemy nazywali grupą pewną ilość osób (najmniej trzy) powiązanych systemem stosunków uregulowanych przez instytucje, posiadających pewne wspólne wartości i oddzielonych od innych zbiorowości pewną zasadą odrębności” [12]. Prof. Ossowski za szczególnie operatywną uważa szeroką definicję A. W. Smalla, zgodnie z którą grupa społeczna oznaczałaby „wszelki zbiór osób, który możemy ujmować jako całość ze względu na jakiekolwiek godne uwagi stosunki zachodzące pomiędzy jego członkami” [13]. Równie szeroko definiują grupę społeczną MacIver i Page w swym klasycznym zarysie socjologii, jako „wszelki zbiór istot ludzkich, które pozostają w jakichś stosunkach społecznych między sobą” [14].

Jeśli się zgodzić na tego typu definicje, to niewątpliwie chrześcijanie stanowią grupę społeczną zarówno w ujęciu diachronicznym (to znaczy „w przekroju pionowym”: od czasów Chrystusa po dziś dzień) jak i synchronicznym (czyli „w przekroju poziomym”:

---

[12] Jan Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963, s. 124. Tamże bibliografia definicji grupy.

[13] Stanisław Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1962, s. 43.

[14] R. M. Mac Iver and Charles H. Page, *Society*, cyt. wg wydania londyńskiego z roku 1961, s. 213. Autorzy ci dali wyczerpującą klasyfikację grup społecznych: warto zwrócić uwagę, że Kościół traktują oni jako swoistą „cultural association”, ale kulturę pojmują jako wyraz potrzeby wewnętrznej i przeciwstawiają cywilizacji.

w danym momencie na powierzchni globu) [15]. Przypomnijmy sobie teraz podaną na wstępie, antropologiczną definicję kultury. Antonina Kłosowska mówi w niej o „zbiorowości społecznej". Jan Szczepański — cytując (bez entuzjazmu) inne definicje antropologiczne — podaje m. in. takie określenie kultury: „Kompleks wzorów zachowania się, przyjęty w jakiejś grupie społecznej" (s. 45). Kładę nacisk na przytoczone definicje, bo choć nie całkiem się pokrywają, to jednak reprezentują punkt widzenia niemal powszechnie dzisiaj przyjęty w naukach społecznych. Łatwo zatem zgodzić się w obrębie tych nauk na to, że można mówić o „kulturze chrześcijańskiej" jeśli ma się na myśli kulturę grupy społecznej chrześcijan. Masło maślane? Trudno zaprzeczyć, ale dla dalszych porządków stwierdzenie tak oczywiste nam się przyda. To byłoby zatem pierwsze z wyliczonych czterech znaczeń „kultury chrześcijańskiej", a wątpliwość rysowałaby się tu głównie taka: czy owa grupa zachowuje — w czasie i w przestrzeni — na tyle wyraźną tożsamość, że można mówić o jej kulturze, a nie co najwyżej o różnych kolejnych albo terytorialnie ograniczonych kulturach?

W obręb kultury chrześcijan jako grupy społecznej trwającej przez wiele pokoleń wchodziłoby oczywiście to, co dotyczy wewnętrznych — immanentnych — stosunków stanowiących o swoistości grupy: a więc te powtarzające się, „uwzorowane" zachowania (oraz ich wytwory), które łączą się bezpośrednio lub pośrednio z religijną — czyli jedyną rzeczywiście konstytutywną — funkcją tej grupy. Centralnym elementem byłaby tu liturgia, nie tylko dlatego, że jest ona wyrazem stosunku grupy jako grupy do Boga, ale także dlatego, że liturgia stanowi jeden z głównych czynników ciągłości grupy, przekazując z pokolenia w pokolenie zarówno normy zachowań jak i podstawowe treści religii, czyli tych zachowań modele. Ubocznym — choć ważnym — elementem kultury byłaby w tym ujęciu sztuka sakralna: gmachy kościelne, pieśni pobożne itd. Chociaż tego typu utwory albo przedmioty mają mniejszą na ogół trwałość i mniejszą powszechność od przekazów liturgicznych, jednak i one są zarówno formą wyrazu jak i spoiwem grupy, przez to że ucieleśniają istotne dla niej wartości ponad upływem pokoleń. Kiedy jednak zastanawiać się nad dalszym wyliczeniem elementów tak rozumianej kultury, rysują się dwie wątpliwości. Po pierwsze: czy to, co w życiu grupy społecznej było tylko zjawiskiem względnie krótkotrwałym, niepowrotnym a więc nie stwarzającym wzoru, czyli to co nie cechuje grupy jako

[15] Ta terminologia zapożyczona jest z *Cours de linguistique générale* (1916) de Saussure'a i stosowana dziś w rozmaitych rozważaniach strukturalistycznych, np. w antropologii przez Lévi-Straussa.

diachronicznej całości, lecz wiąże się jedynie z pewnym okresem jej istnienia — takie np. sprawy, jak wojny krzyżowe — czy to należy do kultury chrześcijańskiej? Czy jest historyczną, niekiedy zwyrodniałą mutacją jej cech stałych? Czy tylko przypadkowym jej akcydensem? Wiąże się z tym pytaniem drugie: czy zbieżność i rozbieżność, zgodność lub niezgodność zachowań społecznych i rdzennego ich modelu (ewangelii) może służyć jako kryterium tego, co do kultury chrześcijańskiej należy? Wydaje się, że odpowiedzieć trzeba by z grubsza w dwóch punktach, uzupełniających się wzajemnie.

Jeśli jakiś zespół cech (tendencji, postaw, nawyków, urządzeń, wytworów) występuje jako wyraźny — choćby nawet ograniczony w czasie — składnik kultury chrześcijan jako grupy społecznej, wówczas ani względna nietrwałość lub względny brak powszechności, ani mniejsza czy większa odległość zachowań oraz wzorów od modelu, nie może automatycznie dyskwalifikować owego zespołu cech jako składnika chrześcijańskiej kultury. Innymi słowy: kiedy mówimy w objaśnionym tu znaczeniu „kultura chrześcijańska", musimy ją przyjąć z dobrodziejstwem inwentarza, podobnie jak pisząc biografię Pawła nie możemy pomijać faktu, że on i Szaweł to jedna i ta sama — choć gruntownie zmieniona — osoba. Porównanie oczywiście kuleje, bo najbardziej nawet zwarta struktura społeczna nie może być porównana z ontologiczną jednością człowieka: dlatego też mówienie o człowieku, że to chrześcijanin, o tyle mniej nasuwa wątpliwości, niż mówienie o kulturze chrześcijańskiej.

Z drugiej strony jednak, to co trwałe w życiu grupy chrześcijan niewątpliwie zasługuje na baczniejszą uwagę niż to co efemeryczne, a to co bliższe modelu wydaje się logicznie cechą tej kultury bardziej istotną niż to co od modelu odległe. Chociaż napięcia lub społeczności między modelem z jednej strony a wzorami i zachowaniami z drugiej strony mogą być symptomatyczne, to jednak badając kulturę jako „względnie zintegrowaną całość" przyznać trzeba, że bardziej zintegrowane są elementy społecznej praktyki zgodne z modelem niż te, których niezgodność wywołać może pytanie czy nie są one — w tej względnie zintegrowanej całości — obcymi ciałami. Tytułem przykładu: asceza, ubóstwo, czynienie pokoju, miłosierdzie na pewno bliższe są ewangelicznemu modelowi niż przepych, walka, egoizm: zatem instytucje takie jak szpitale lub zakony żebracze (w pierwszej fazie ich rozwoju) wydają się dla kultury chrześcijańskiej bardziej charakterystyczne, niż np. renesansowy ceremoniał watykański lub zakony w rodzaju Krzyżaków. Ale badając każdy „organizm" — lub względnie zintegrowaną strukturę — musimy brać pod uwagę

także jego składniki lub zjawiska patologiczne, i dlatego patrząc z perspektywy historycznej na kulturę chrześcijańską nie należy pochopnie oddzielać w niej tego co się wydaje ziarnem od tego co się wydaje kąkolem, wówczas bowiem możemy dość dowolnie zbudować przedmiot badania fikcyjny.

Wracamy zatem do ujęcia kultury chrześcijańskiej jako immanentnej, swoistej, religiocentrycznej kultury grupy społecznej chrześcijan. Trwa jednak nadal sformułowana w poprzednim rozdziale wątpliwość: czy wobec zmian w czasie, zmian środowiska, w jakim żyje grupa chrześcijan zmieniająca się wraz z nim, można mówić o ciągłości, zatem o tożsamości tej grupy w ciągu wieków? Wzory zachowania chrześcijan są na pewno w różnych epokach i w różnych miejscach bardzo rozmaite, ale ewangeliczny model — mimo wszelkich odkształceń interpretacyjnych — pozostaje ten sam: czy wpływa on na życie społeczne w taki sposób, by mimo zmienności wzorów można było mówić o kulturze chrześcijańskiej?

Dociekania w tej sprawie skupmy wzdłuż dwu osi: stosunku grupy do społeczeństwa i stosunku grupy do jej członka, człowieka.

„Florian Znaniecki definiował społeczeństwo jako szereg grup współistniejących i krzyżujących się, podporządkowanych jednej grupie dominującej, takiej jak państwo, naród, kościół, i w tym znaczeniu można mówić o społeczeństwie narodowym, katolickim itp... To, co jest wspólne większej wielości zbiorowości i grup, to mogą być pewne systemy wartości kulturalnych, jak język, religia, obyczaje, ideologia, pogląd na świat, nauka, prawo, normy moralne. Te systemy wartości wspólne dla szeregu różnych grup celowych, klas społecznych i innych zbiorowości muszą mieć jakąś swoją podstawę, jakąś szerszą formę zbiorową... Społeczeństwo globalne jest rodzajem syntezy form życia zbiorowego wytwarzanych na podstawie niektórych elementów i kompleksów kultury. Może ono powstać na podstawie ekonomicznego układu stosunków produkcji, który wytwarza własną nadbudowę kulturalną, może powstać na podstawie określonego typu cywilizacji, jak np. cywilizacja techniczna, która wytwarza bardzo szeroki i dość luźny typ społeczeństwa globalnego, może powstać na podstawie religii i jej instytucji, jak np. społeczeństwo katolickie wieków średnich" [16]. W powyższym wywodzie czytamy dwukrotnie o „społeczeństwie katolickim": byłoby to społeczeństwo, w którym dominuje grupa społeczna katolików oraz instytucje, przez nią stworzone a przede wszystkim system wartości, przez nią uznawany. Naturalnie sama dominacja grupy lub jej instytucji (jeśli np. jest to grupa ilościowo

---

[16] Szczepański, s. 194—197.

czy kulturalnie wątła, niezdolna do przepojenia społeczeństwa swoim systemem wartości) nie wystarczy, żeby mówić o „społeczeństwie katolickim". Tym mniej wystarczy, żeby mówić o „kulturze katolickiej". Żeby mówić o kulturze katolickiej danego społeczeństwa trzeba dociec, czy wspólne dlań modele i wzory zachowań rzeczywiście implikują system wartości, specyficzny dla katolicyzmu.

Inaczej można rzecz postawić tak: czy religia ma dosyć wielką siłę kulturotwórczą, żeby za pośrednictwem grupy społecznej swych wyznawców przepoić fundamentalnymi swoimi zasadami kulturę całego społeczeństwa, czy też religia siły tej nie ma — a wówczas nawet kultura jej wyznawców stanowi wynik licznych, heterogenicznych wpływów, które stwarzają wzory zachowań luźno związane z religijnym modelem, lub związane z nim pozornie, lub wcale z nim nie związane?

4. RELIGIA I KULTURA: POZYTYWNIE

W tej sprawie dawano odpowiedzi bardzo różne. Często spotyka się pogląd, że religia — bardzo szeroko pojmowana — jest centralną siłą kulturotwórczą, jest sercem kultury. Paradoksalnie — formułują ten pogląd myśliciele radykalnie przeciwni religii. Klasycznym przykładem świeci tu Comte, z jego trzema etapami rozwoju myśli ludzkiej, teologicznym, metafizycznym i pozytywnym. Ośrodkiem tego trzeciego etapu, jego „centralnym dogmatem" miała być — jak wiadomo — „wiara w ludzkość": „Koncepcja Boga zostanie przez nią całkowicie wyeliminowana i powstanie synteza pełniejsza i bardziej trwała od tej, jaką prowizorycznie zbudowały dawne religie" [17]. Comte'a warto było zacytować choćby dlatego, że pozostawił wcale liczną progeniturę. Do jego późnych wnuków należy znakomity biolog i walczący ateista, Julian Huxley, który w szkicu pod znamiennym tytułem „Religia bez objawienia" opowiada, jakim przełomem duchowym stało się dlań w młodości zdanie pewnego wiktoriańskiego myśliciela, że „następnym, wielkim zadaniem nauki będzie stworzenie religii dla ludzkości". Potrzebna jest ta nowa religia — Huxley nazywa ją ewolucyjnym humanizmem — bo w ogóle religie, czyli systemy ideowe „grają w ewolucji kulturalnej tę samą mniej więcej rolę, jaką grają szkielety w ewolucji biologicznej: dostarczają podparcia dla życia, które odziewa je i porusza, i w dużej mierze determinują jego rozwój" [18]. W tej

[17] Auguste Comte, tekst z roku 1848, w antologii *Main Currents of Western Thought*, New York 1952, s. 490.

[18] Julian Huxley, *Religion without Revelation*, New York 1957, s. 85 i VIII.

sprawie niezbyt różni się od Huxleya głośny socjolog Erich Fromm, który przewiduje powstanie w ciągu najbliższych kilkuset lat nowej religii: „odpowiadać ona będzie rozwojowi rodzaju ludzkiego; najważniejszym jej rysem będzie uniwersalizm, odpowiednik zjednoczenia się ludzkości, które następuje w naszych czasach. Ogarniać będzie ta religia humanistyczne zasady, wspólne wszystkim wielkim religiom Wschodu i Zachodu" [19]. Widzimy tu rzutowane w przyszłość — pod postacią utopijnej wizji — przekonanie, że religia jest jeśli nie rdzeniem, to w każdym razie niezbędnym, twórczym składnikiem kultury.

Przekonanie to wyraża inaczej jeden z najgłośniejszych dziś historyków i filozofów kultury, Arnold Toynbee. Jego zdaniem wyższe religie (Hinduizm, Zoroastryzm, Judaizm, Buddyzm, Chrześcijaństwo, Islam) wznoszą myśl ludzką ponad przemijające uwarunkowania tej czy innej kultury: tym samym stwarzają nowy typ społeczeństwa. Przetrzymują rozkład kultur, które je zrodziły i żyją nadal własnym, organicznym życiem. Szukają odpowiedzi na najważniejsze pytania, jakie na temat sensu istnienia może postawić człowiek; są więc z istoty swej ważniejsze i bardziej godne badania, niż poszczególne kultury [20].

Najbardziej chyba znanym wyrazicielem tezy, że u kolebki kultury stoi religia, jest jeden z czołowych współczesnych historyków-socjologów, Christopher Dawson. Kultura jest dla niego — przez analogię do tomistycznej filozofii człowieka — niejako substancjalną jednością elementów biologicznych i duchowych: „składnik intelektualny" jest według Dawsona „duszą i zasadą formującą kultury". Podobnie jak dusza w myśli Akwinaty jest „formą" ciała, z nim konsubstancjalną, tak ów czynnik intelektualny jest „konsubstancjalny z podłożem materialnym kultury". Trochę tak jak Toynbee i chyba wcześniej od niego Dawson zauważył, że składniki intelektualne kultury „nie zamierają razem z kulturą, której część stanowią. Przekazywane od narodu do narodu, są twórczą siłą przy formowaniu się nowych organizmów kulturalnych". W tym celu jednak muszą wejść w materię konkretnych kultur. Choć nie są ograniczone przez ramy tej tylko kultury i tego społeczeństwa, gdzie się zrodziły, to jednak ich dalszy rozwój zależy od przyjęcia ich przez inne społeczeństwo, od ich zaszczepienia na pędach nowej kultury. Bez tych wcieleń idee tracą swój historyczny byt. Duszą kultury jest zatem wedle Dawsona składnik intelektualny. W jego obręb wchodzi zarówno religia, jak sztuka, nauka, filozofia, język. W zasadzie jednak polega on

[19] Erich Fromm, *The Sane Society*, New York 1955, s. 352.

[20] Tak streszcza myśl Arnolda Toynbee młody amerykański historyk, W. Warren Wagar, *The City of Man*, Boston 1963, s. 164—5.

na systemie powszechnie uznawanych wartości, które stanowią wspólny mianownik rozmaitych społecznych działań. Wartości te wyrażają się przede wszystkim w przekonaniach religijnych: w religii się sakralizują, co pozwala im stawić czoło siłom dezyntegracji, czynnym w łonie każdego społeczeństwa [21].

Cóż to jest zatem, według Dawsona, kultura chrześcijańska? „Jedyne prawdziwe kryterium kultury chrześcijańskiej to stopień, w jakim tryb życia opiera się na chrześcijańskiej wierze. Choćby społeczeństwo było nie wiem jak barbarzyńskie, nie wiem jak zacofane w nowoczesnym, humanitarnym sensie tego słowa, to jeśli jego członkowie posiadają autentyczną wiarę chrześcijańską, będą też posiadali chrześcijańską kulturę: im bardziej autentyczna będzie wiara, tym bardziej chrześcijańska będzie kultura... Gdziekolwiek są chrześcijanie, tam musi być społeczeństwo chrześcijańskie, a jeśli to społeczeństwo trwa dość długo, by rozwinąć społeczne tradycje i instytucje, powstaje kultura chrześcijańska... Kiedy mówię o jednostkach lub społeczeństwach używając słowa »chrześcijański«, mam na myśli, że wyznają wiarę chrześcijańską lub jakąś formę tej wiary — nie myślę zaś o tym, że są to ludzie czy ludy które postępują tak, jak powinni naszym zdaniem postępować chrześcijanie" [22].

5. RELIGIA I KULTURA: NEGATYWNIE

Kto i co przeciwstawia się takim zapatrywaniom na kulturotwórczą płodność religii? Trudniej znaleźć przeciwników tych tez, niż ich zwolenników: bo nie są w istocie przeciwnikami ci którzy mówią, że religia dawniej miała ową kulturotwórczą płodność, ale teraz się to skończyło — i w miejsce religii transcendentnej wprowadzają, śladem Comte'a lub Huxleya, inne systemy, gdzie Boga zastąpić ma Ludzkość lub Humanizm. Taka operacja nie odpowiada na istotne wątpliwości w sprawie kultury chrześcijańskiej. Oddajmy sformułowanie tych wątpliwości trzem reprezentacyjnym myślicielom: pierwszy z nich to zabarwiony antropologicznym behawioryzmem teoretyk kultury, Philip Bagby. Drugi to filozof i historyk w jednej osobie, ks. Jacques Leclercq, autor monumentalnego dzieła o prawie naturalnym, jeden z promotorów

---

[21] Tak streszcza myśl Dawsona John J. Mulloy w „nocie" pt. „Continuity and Development in Christopher Dawson's Thought" obejmującej strony 413—468 zredagowanej przez Mulloya książki: Christopher Dawson, *The Dynamics of World History*, London 1957.

[22] Christopher Dawson, *The Historic Reality of Christian Culture*, London 1960, s. 14, 32, 33.

współczesnej socjologii religii (obok niego zacytujemy czołowego socjologa, Gabriela Le Bras). Trzeci wreszcie, to Karl Rahner, SJ, zaliczany do najwybitniejszych i najbardziej odkrywczych współczesnych teologów.

Zdaniem Bagbyego nie ma sensu mówić o kulturze chrześcijańskiej. Nie zastanawia się on nad różnicą między trwałością religijnego modelu kulturowego a zmiennością wzorów zachowania. „Kiedy badamy dzieje chrześcijaństwa — pisze Bagby — widzimy, że jego powstanie i rozwój w czasie pierwszego tysiąclecia po Chrystusie były częścią powstania i rozwoju kultury Bliskiego Wschodu jako całości. Wraz z innymi rysami kultury bliskowschodniej przyjęte zostało przez teutońskie królestwa Europy zachodniej. Gdy zaczęły one rozwijać odrębną, własną kulturę mniej więcej z początkiem drugiego millenium, zachowały chrześcijaństwo lecz zmieniły je głęboko, zgodnie z nowymi swymi ideami i wartościami. Tak można w przyjętych tu kategoriach wyjaśnić Wielką Schizmę... Równolegle z rozwojem Europy zachodniej, chrześcijaństwo zachodnio-europejskie zmieniło się stopniowo jeszcze bardziej, przybierając obecnie postać świecką i racjonalistyczną zgodnie z charakterem naszych czasów. Choć wiele form wiary i praktyki religijnej — zwłaszcza u katolików — przypomina chrześcijaństwo wschodnie, duch — podstawowe idee i wartości — jest całkiem inny. Podstawowe idee i wartości kultury objawiają się nie tylko w jej religii, ale też we wszelkich innych aspektach i działach kultury. Ludzie mają do czynienia nie tylko z tym, co nadnaturalne, ale też z naturą i ze sobą wzajem. Zatem religia jest tylko jednym z aspektów kultury i nie może nazywać jej całej. Tak samo nie ma powodu mówić o kulturze chrześcijańskiej, jak... np. o kulturze herbacianej (*Teadrinking civilization*). Te terminy nie odpowiadają uchwytnym empirycznie całościom; stanowią raczej klasy, do których włączamy różne kultury z tego względu, że wspólny im jest jakiś jeden rys..." [23].

Dosyć podobne stanowisko zajmuje Leclercq: jego zdaniem „wydaje się niemożliwe określenie stosunku między religią a kulturą. Dziewiętnastowieczni pozytywiści, których tradycję przejął komunizm i niektóre kręgi naukowe na zachodzie, widzieli w religii hamulec postępu. W przeciwieństwie do nich niektórzy współcześni uczeni, jak Dawson i Toynbee, przypisują religii zasadniczą rolę w rozwoju kultury; ale ich argumenty nie są przekonujące" [24]. Tu Leclercq wysuwa przykłady, które rozbudowuje obszernie: tak więc buddyzm, z początkiem naszej ery szerzący się w Chinach pod

[23] Philip Bagby, *Culture and History*, London 1958, s. 175.

[24] Jacques Leclercq, *Nous autres civilisations...*, Paris 1963, s. 298.

postacią religii ludowej, niewątpliwie zaspokoił aspiracje religijne wielu ludzi, ale na kulturę chińską — w pełni wówczas dojrzałą — wpłynął w stopniu minimalnym. Jeśli Islam stał się punktem wyjścia dla kultury, która nosi jego nazwę, to znacznie bardziej zaważyły tu czynniki polityczne i społeczne, niż czynnik religijny. W ogóle „kiedy się mówi o roli religii, trzeba dokładnie odróżniać wpływ religii od religijnego akompaniamentu. Wpływ dotyczy tego, w jakiej mierze religia przekształca życie. Ale w wielu wypadkach religia niczego nie przekształca; ogranicza się do towarzyszenia — do akompaniowania — aktom, które nadal pozostają takie jak przedtem; odziewa je czymś na kształt szaty religijnej, i na tym koniec... W gruncie rzeczy ludzie żyją wedle swych naturalnych instynktów, wśród których istnieje potrzeba religijna, szukająca ochrony i podpory u nadziemskich potęg. To pragnienie ochrony prowadzi do obrzędów, które poza samym celebrowaniem tych obrzędów w niczym nie zmieniają postępowania. Tu właśnie ujawnia się to, co wyjątkowe w religii chrześcijańskiej: jeśli bowiem wiara chrześcijańska nie przemienia życia do gruntu, to znak, że jest spaczona" (s. 299—300).

Niestety nigdy nie udało jej się przemienić do gruntu życia społecznego: może jedynym wyjątkiem jest społeczeństwo anglo-irlandzkie wczesnego średniowiecza, lecz podobny fenomen nigdy więcej się nie powtórzył. „Zapewne: chrystianizm oddziaływuje na społeczeństwo, a wpływ jego powiększa się w tej mierze, w jakiej dobrzy chrześcijanie są liczni i czynni. Lecz nigdy nie tworzy się społeczeństwo bez reszty chrześcijańskie. Nazywać jakieś społeczeństwo chrześcijańskim to implikować, że można wedle niego sądzić chrystianizm, to obarczać chrystianizm odpowiedzialnością za całe oblicze tego społeczeństwa. Tymczasem czynniki chrześcijańskie stanowią zaledwie jeden ze składników życia społecznego. Mówmy zatem o »czynnikach chrześcijańskich« w społeczeństwie, wyszukujmy te czynniki w życiu społeczeństw, złożonych z chrześcijan; ale nie mówmy lepiej o społeczeństwie chrześcijańskim" (s. 156). Ani — konsekwentnie — o kulturze chrześcijańskiej. Parę stron dalej podaje Leclercq barwną ilustrację swoich tez. „W roku 997 Almanzor Wielki, zdobywszy Santiago de Compostella, kazał przenieść jego dzwony na ramionach jeńców chrześcijańskich do Kordoby, żeby w tamtejszym meczecie służyły jako lampy. Kiedy Ferdynand III kastylijski odzyskał Kordobę, chrześcijanie radowali się słysząc, że na meczecie błysnął krzyż a dzwony świętego Jakuba zostały tam odniesione na ramionach jeńców muzułmańskich. Postawy są z obu stron identyczne; Chrystus nie wywiera tu żadnego wpływu na sposób działania, lecz tylko na jego cel" (s. 159). Gabriel Le Bras — jeden z twórców współczesnej socjo-

logii religii — sprzeciwiając się tezom o „dechrystianizacji" dzisiejszego świata pisze tak: „Jeśli się cofnąć do wieków chrześcijaństwa średniowiecznego, czy istotnie znajdziemy we Francji społeczeństwo chrześcijańskie? Większość autorów tak sądzi. My głosiliśmy zawsze pogląd przeciwny. Zapewne, Kościół ma wówczas monopol religijny i potęgę doczesną. Ale czy wolno twierdzić, że lud jest »zchrystianizowany«?... O ile wydaje się nam pewne, że działalność biskupów i zakonników łagodziła, humanizowała barbarzyńców, przechowała kulturę starożytną, podniosła poziom cywilizacji — o tyle wątpimy, czy chrześcijaństwo było rzeczywiście znane i przeżywane w tamtych społeczeństwach, nieoświeconych i nieokrzesanych. Jakżeby mógł kler naogół ciemny wykształcić owe masy chłopskie przyziemne i nierozgarnięte, przesądne, dotknięte tyloma klęskami? Protokóły z wizytacji duszpasterskich i archiwa urzędów kościelnych, sobory i synody, kazania i kroniki dają nam odpowiedź... Chrześcijaństwo ma mniej wiernych w roku 1963 niż w roku 1763 [25], ale wiedzą oni lepiej czego chcą, więcej praktykują i więcej się kształcą. Nic nie dowodzi, że wiara i moralność straciły choć trochę gruntu, wiele wskaźników prowadzi do wniosków przeciwnych. Krzywa praktyki spada, imaginacyjna krzywa wiary i moralności mogła wzrosnąć. Prawdziwi chrześcijanie zawsze stanowią mniejszość, małą mniejszość" [26].

Trudno w takim razie mówić o społeczeństwie chrześcijańskim. Jeśliby nawet miało wiarę, to — jak pisał św. Jakub Apostoł — wiara bez uczynków martwa jest. Lecz i dla Dawsona kryterium kultury chrześcijańskiej, to nie wiara sama, tylko oparty na niej społeczny tryb życia. Różnica między tymi myślicielami polega najpierw na tym, że inaczej rozumieją oni przymiotnik „chrześcijański": dla Leclercq'a oznacza on całkowitą (a więc nieosiągalną) zgodność kultury z nauką Chrystusa, dla Dawsona pojawienie się w sercu kultury elementów, zgodnych z tą nauką. Ale bo też obaj przypisują tym elementom odmienne znaczenie. Wedle Dawsona twórcza iskra przekonań religijnych stanowi o dynamice rozwojowej społeczeństwa, nawet pogrążonego w barbarzyństwie: przenika ona całość życia społecznego, rozświetla perspektywy rozwoju tego życia. Wedle Leclercq'a przekonania religijne — choćby nawet promieniujące dokoła, choćby humanizujące obyczaj — są tylko jednym z wątków społecznej tkaniny, wątków z konieczności uwikłanych w świat: a przecież „królestwo moje nie jest z tego świata", powiedział Chrystus, i śląc wyznawców swoich by nauczali

[25] Gdy sytuacja socjologiczna mas chrześcijańskich niewiele się zmieniła od średniowiecza...

[26] G. Le Bras, *Déchristianisation: mot fallacieux*, „Social Compass" 1963, 6, s. 449, 451.

wszystkie narody, zapowiadał im prześladowania, nie zaś powszechne panowanie Jego nauki [27]. Tu jednak wkraczamy w teologię. Najgłębiej wprowadzi nas na jej teren Rahner, ale nim pójdziemy za jego przewodem, wyciągnijmy wstępne wnioski z dotychczasowej konfrontacji różnych myślicieli.

6. UWARUNKOWANIA

Jeśli nawet zrezygnować ze swoistej krańcowości Leclercq'a i zgodzić się, że można mówić o „kulturze chrześcijańskiej" tam, gdzie centralną, zapładniającą rolę gra religia chrześcijańska, choćby uwikłana w inne wątki kulturowe — to łatwo wpaść w pułapkę, która czyha na drugim, dawsonowskim krańcu. Skąd wiemy, że jakieś społeczeństwo „wyznaje wiarę chrześcijańską", jeśli nie postępuje ono tak, „jak powini naszym zdaniem postępować chrześcijanie"? Oczywiście stąd, że wiarę swoją to społeczeństwo głosi, uzewnętrznia, niejako pod jej sztandarami działa. Otóż niebezpieczeństwo polega na tym, że te sztandary mogą nie być odpowiednikiem realnie akceptowanego systemu wartości, lecz jedynie wynikiem określonej sytuacji socjologicznej lub określonych tradycji historycznych. Kiedy np. grupa społeczna chrześcijan praktycznie pokrywa się z całością danego społeczeństwa, wówczas działalność wszystkich innych grup odbywa się w jej obrębie, często w łonie instytucji religijnych, wedle ich form lub obyczajów. Nie znaczy to wcale, by różne grupy zawodowe, etniczne czy inne, koniecznie były zgodne w swej genezie, celach i funkcjonowaniu z modelem chrześcijańskim: znaczy to jedynie, że przejmują od chrześcijaństwa pewne hasła i cechy zewnętrzne. Stąd jeszcze dziś takie dziwolągi jak różne „Banki Ducha Świętego" czy oficjalnie demonstrowany katolicyzm rządu hiszpańskiego. Stąd grupy terytorialno-klasowe, które z przekonaniem głosząc swoje chrześcijaństwo, przechowują idee bardzo odeń odległe: „Joachim Wach np. kontynuując pracą Thomasa i Znanieckiego wykazał, że wśród mieszkańców wsi, szczególnie wśród ankietowanych chłopów polskich, doszukano się czterech głównych idei religijnych: wiary w »ogólny animizm« i jedność życia natury, wiary w świat duchów różny od świata przedmiotów materialnych, absolutnego rozróżnienia dobrych duchów od złych oraz zaledwie kilku lekkich śladów osobistego związku duchowego z bóstwem" [28]. Jeszcze jeden przykładzik: mam przed sobą masywny, czterystustronicowy *savoir-vivre*

---

[27] Leclercq, paragraf pt. „Christianisme et société".

[28] J. Maître, „Religia a przemiany społeczne", w tomie pod redakcją ks. Fr. Houtart, *Socjologia religii*, Kraków 1962, s. 45.

dla katolików pt. *American Catholic Etiquette*. Autor we wstępie podkreśla, że „sam fakt naszego katolicyzmu nakłada na nas obowiązek, by zachowywać się godnie i dwornie, i zawsze w sposób całkowicie katolicki"[29]. Kilkadziesiąt stron dalej, w rozdziale pt. „Kapłaństwo", czytam kilka klasycznych *menus* na obiady poprymicyjne:

Fresh Fruit Cup

Chicken Eugenie *Asparagus Butter Sauce*

Strawberry Mousse

Jellied Consomme

Rockgame Hen *Wild Rice*

Endive Salad

Meringues Glaces

itd. (s. 49).

W jakiej mierze te wzory obiadów zaliczają się do kultury katolickiej? Pytanie wcale nie jest takie głupie, jakby się mogło zdawać. Już na podstawie tych kilku na chybił trafił wybranych przykładów można by zarysować kieszonkową typologię relacji między religią a określoną formacją kulturalną. W wypadku „Banku Ducha Świętego" mamy do czynienia tylko z anachronicznym chrześcijańskim szyldem, względnie — jeśli np. kapitały bankowe służą finansowaniu misji — z funkcjonalną więzią instytucjonalną. W wypadku chłopów Znanieckiego widzimy skomplikowane przenikanie się różnych tradycji, zaszczepianie się chrześcijaństwa na starym pniu, mocno wrośniętym w swoją glebę: chrześcijaństwo jest w tym splocie gałęzi pędem najwyraźniej uświadomionym i uzewnętrznionym, ale chyba nie najsilniejszym. W amerykańskim *savoir-vivre* występuje obyczaj wspólny dla całego społeczeństwa, „ideologicznie neutralny", równie użyteczny dla różnych grup. Nie warto dalej rozwijać tej „typologii", wystarczy tyle by podkreślić, że niesposób oceniać kulturę społeczeństwa wedle szyldów i nazw, a bardzo trudno wykryć to, co istotne: modele i systemy wartości, żywotne w danych grupach.

Tym trudniej, że kiedy mówić o kulturze chrześcijańskiej dawniej i dziś, zmienia się zakres przedmiotu. Wyliczmy cztery ważne przyczyny tej zmiany.

Po pierwsze wynika ona z charakteru naszych metod i narzędzi badawczych, i z charakteru dokumentacji. Jakże zmienia się obraz

[29] Kay Toy Fenner, *American Catholic Etiquette*, Westminster (Maryland) 1963, s. XXIII.

średniowiecza zależnie od wyboru dokumentów: inaczej ukazują tamten okres badane przez Le Brasa księgi parafialne czy synodalne, inaczej katedry, *Kwiatki świętego Franciszka* lub tomaszowa *Summa*. Oceniając epoki minione zawsze przeprowadzamy — wspomagani przez ząb czasu — mimowolną, lecz bezlitosną i z konieczności jednostronną selekcję, po czym na jej podstawie budujemy schematyczny model kultury owych epok. Selekcja ta wydobywa niekiedy na jaw jeden tylko typ pomników kultury, jedno zjawisko czy proces, jedną grupę społeczną, ograniczoną geograficznie, ekonomicznie czy funkcjonalnie: zdarza się, że tego rodzaju wycinki traktujemy jako *pars pro toto*, po czym ekstrapolujemy je, „unowocześniamy" i rzutujemy w czasy dzisiejsze lub nawet w krainę przewidywań, wyobrażając sobie, że w ten sposób budujemy model kultury dla przyszłości.

Po drugie: dzisiaj usamodzielniło się wiele grup, których funkcje dawniej się nie wyodrębniały, bo sprawowane były w obrębie Kościoła jako instytucji, lub co najmniej w ramach chrześcijaństwa. Np. wojsko jest grupą względnie autonomiczną: krzyżowcy łupiący Jerozolimę zachowywali się w sposób typowy, jak zwykle każde wojsko po długim oblężeniu: lecz my pamiętamy przede wszystkim, że było to wojsko chrześcijańskie.

Po trzecie: dawniej grupa chrześcijan związana była z określonym obszarem i kultura jej mogła być w pewnym aspekcie rozpatrywana, jako kultura danego terytorium. Dziś ten aspekt staje się coraz bardziej anachroniczny, chrześcijanie coraz wyraźniej żyją — jak mówi Rahner — w diasporze. Dawno już stwierdził to Maritain nie tylko jako fakt lecz i jako postulat kulturowy: „zamiast myśleć o fortecy sterczącej pośród ziem, myślmy raczej o wojsku gwiaździstym, rozsianym po niebie" [30].

Czwarty jeszcze czynnik zwiększa płynność pojęcia „kultura chrześcijańska": jest nim inny niż dawniej stosunek jednostki do grupy. Zaczął się ten stosunek zmieniać równolegle z narodzinami kultury masowej, w ciągu XIX wieku. Dawniej człowiek obcował z całością grupy społecznej za pośrednictwem „podgrupy" organizacyjnej czy terytorialnej: przeciętny katolik żył życiem Kościoła poprzez parafię i najróżniejsze bractwa, poprzez kontakty osobiste ze współwyznawcami. Obecnie — dzięki środkom masowej komunikacji — to co się dzieje na Soborze dostaje się do wiadomości katolika niejako ponad głowę proboszcza czy biskupa, bezpośrednio, przez radio, prasę, książki, błyskawicznie drukowane i szybko docierające. Współżycie z grupą stało się więc mniej prowincjonalne, bardziej abstrakcyjne — bo zniknął w pewnej mierze konkret

[30] *Le docteur angélique*, powtórzone w *Religion et culture*, Paris 1930, s. 49.

kontaktów z ludźmi[31] — i bardziej wyspecjalizowane: grupa wyznaniowa staje się jedną z grup do jakich się należy, nie środowiskiem, w jakim upływa życie. Podczas kiedy w tradycyjnym, zanikającym dziś środowisku wiejskim „nie rozróżnia się Kościoła i proboszcza, parafii i »ustalonego porządku społecznego«" [32], to w coraz powszechniejszym dziś społeczeństwie zurbanizowanym „należy się do Kościoła, ale coraz mniej ma się świadomość przynależności do danego lokalnego Kościoła, do określonej bezpośrednio wspólnoty co prowadzi z czasem do bardziej »uniwersalnego« poczucia przynależności... Przynależność do Kościoła nabrała charakteru zinstytucjonalizowanego i ma tendencję do tego, by stać się zjawiskiem równoległym, a nawet marginesowym w stosunku do innych związków społecznych". W zachowaniu wielu katolików odkrywa się „rzeczywistą wierność w stosunku do wartości uznanych za podstawowe w danej grupie religijnej, a z drugiej strony obserwuje się postępowanie mniej lub bardziej świadomie sprzeczne z normami Kościoła. Ich zachowanie opiera się na systemach wartości, które współistnieją nie będąc zintegrowane" [33]. Inna sprawa, czy dawniej systemy wartości były tak zintegrowane, jakby się mogło wydawać wskutek dominacji chrześcijan. Dawson powiedziałby zapewne, że przynajmniej zmierzały do integracji, Leclercq wątpiłby w to, przypominając rozwiązłe obyczaje, okrutne rządy i zdradziecką politykę jakże wielu „pomazańców bożych" i pobożnych panów chrześcijańskich.

Należałoby zatem tak uściślić stałe nasze pytanie: czy poza tą wspólnotą jaką wytwarza terytorium lub organizacja, istnieją w grupie społecznej chrześcijan — ujmowanej diachronicznie lub synchronicznie — wspólne dla całej grupy wzory postępowania? Otóż takie wspólne wzory niezwykle trudno znaleść. Różnica kulturowa między katolickim intelektualistą francuskim a wierzącym gorliwie peruwiańskim chłopem jest uderzająca: ale nawet tam, gdzie różnice są mniej dobitne, ma się wrażenie, że nie istnieje żadna stała, konieczna korelacja między chrześcijańskim modelem a określonymi wzorami postępowania. Tym bardziej, że i sam model bywa rozmaicie rozumiany. Jeśli nawet pominąć różnice między wyznaniami chrześcijańskimi, to zostają bardzo różne, często niekonsekwentne zapatrywania poszczególnych wyznawców. Tak np.

---

31 Fr. Houtart podaje, że w większości ankietowanych miast „przynajmniej 20 do 30% praktykujących słucha Mszy świętej nie we własnym kościele parafialnym" („Społeczne i religijne oblicze wielkich miast", *Socjologia religii*, Kraków 1962, s. 117).

32 J. Laloux, „Socjologia religii środowiska wiejskiego", *Socjologia religii*, Kraków 1962, s. 81.

33 H. Carrier, „Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych", *Socjologia religii*, Kraków 1962, s. 134—5, 136.

wedle badań ks. Boularda (oczywiście pamiętać należy o względnej wartości wszelkich badań ankietowych) „we Francji 78% katolików praktykujących wierzy w »niebo, czyściec, piekło«... jest tylko 58% wierzących w zmartwychwstanie ciał...". Wśród sezonowych konformistów (to tacy, co przyjęli chrzest, przystąpili do I komunii, i żenią się w Kościele) „znajdujemy 24%, a więc mniej niż czwartą część, wierzących w »niebo, czyściec, piekło«; 17%, a więc niewielką mniejszość, wierzących w Zmartwychwstanie ciał..." [34]. Zwróćmy uwagę, że chodzi tu o sam rdzeń nauki Kościoła, *explicite* zawarty w ewangelii i w Wyznaniu Wiary. Po co jednak sięgać do Francji. Głośna ankieta Nowaka i Pawełczyńskiej przeprowadzona wśród studentów warszawskich wykazała sprawy podobne [35], ostatnio zaś Adam Podgórecki, badając problem „rozwodów w opinii publicznej", miał takie wyniki, że „tylko około 17% grupy, która zadeklarowała się jako »głęboko religijni«, wypowiedziała się przeciwko rozwodom..." [36].

7. KULTURA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO POSTULAT

Jednakże niesposób wymagać, by w kulturze realizował się w pełni jakiś „typ idealny"; nikt zresztą nie jest doskonały; religia stawia zasadę doskonałości bardziej jako drogowskaz, niż jako warunek — by tak rzec — „wpisowego" do grupy chrześcijan. A w płaszczyźnie już nie indywidualnej lecz społecznej Chrystus mówił wyraźnie, że Jego królestwo nie jest z tego świata i że krzyż jest znakiem, któremu sprzeciwiać się będą. „Nie lekceważmy sobie owej sytuacji ciągłego budzenia sprzeciwu, zapowiedzianej Kościołowi i chrześcijaństwu jako konieczność, którą trzeba będzie cierpieć — ostrzega Karl Rahner. — Implikuje ona nie tylko obowiązek rozpoczynania od nowa, wraz z każdym nowym pokoleniem, dzieła chrystianizacji... Chodzi nie tylko o prywatne życie jednostki, która może być skłócona z nauką Ewangelii, bo jest grzeszna. Sprzeciw uważany jest w Piśmie za fakt, który wpływa na zewnętrzną, powszechną historię ludów... W tym sensie można powiedzieć, że sprzeciw jest koniecznością, zrośniętą z historią Zbawienia" [37]. Taką też koniecznością jest sytuacja d i a-

[34] Maître w *Socjologii religii*, s. 49.

[35] „Przegląd Kulturalny", 1961, nr 46.

[36] Ernest Skaliński, *Elastyczność przekonań*, „Polityka", nr 18. Znakomicie skomentowała ten artykuł Józefa Hennel, *Podział nieistniejący*, „Tygodnik Powszechny" 1964, nr 23.

[37] Karl Rahner, *Mission et Grâce*, Paris 1962, s. 28—9. Analogicznie taką k o n i e c z n o ś c i ą jest męka Chrystusa (mówi Rahner): „Czyż nie potrzeba było, aby Chrystus cierpiał i tak wszedł do Chwały Swojej?" (Łuk. 24, 26).

spory, przepowiedziana chrześcijanom i już się realizująca. Wydaje się, że Rahnerowska koncepcja diaspory ma znaczenie kluczowe dla teologii kultury, a ponieważ wszelkie postulowanie kultury chrześcijańskiej wychodzi z przesłanek nie tylko socjologicznych lecz i teologicznych, więc należy tu streścić poglądy Rahnera, wygłoszone w roku 1954 w Kolonii i włączone następnie jako rozdział pierwszy do cytowanej przed chwilą jego książki o posłannictwie i łasce.

Nie można mówić generalnie „kultura chrześcijańska". Byłoby to zapoznaniem doktryny, że w historii istnieją zawsze dualistyczne przeciwstawienia: Kościół i państwo, dzieje zbawienia i dzieje świata, natura i łaska... (dualizm ów, to naturalnie nie jest równoważny, fałszywy, manichejski podział na dobro i zło). Co więcej „z zasad chrześcijańskich w sprawie wiary i moralności niesposób wydobyć takiego świata, który by wykluczał możliwość innych światów, opartych na tychże idealnych zasadach. Jeśli chodzi o państwo, ekonomię, kulturę, historię, nie ma w istocie żadnego konkretnego imperatywu, o którym powiedzieć by można — opierając się na doktrynie chrześcijańskiej — że tylko on jest właściwy". W określonej sytuacji człowiek musi wybierać między kilkoma możliwościami działania: wybór ten „n i e m o ż e z o s t a ć d o k o n a n y w y ł ą c z n i e p o d z n a k i e m c h r y s t i a n i z m u, bez względu na nic innego". Przeczyć temu stanowiłoby po pierwsze negację onego wspomnianego wyżej dualizmu, po drugie byłoby herezją ontologiczną: nie można bowiem uważać, jakoby konkret ludzkiego życia był tylko szczegółową miniaturą zasad ogólnych.

Nie da się zatem mówić generalnie o polityce chrześcijańskiej, wychowaniu chrześcijańskim, kulturze chrześcijańskiej. Mogą w różnych czasach istnieć zjawiska sprzeczne z ogólnymi zasadami chrystianizmu. Mogą też istnieć zjawiska zgodne z tymi zasadami, w sensie intencji albo cząstkowych realizacji, i wówczas można mówić o chrześcijańskich kulturach, o różnych stylach wychowania chrześcijańskiego itd. Ale nie ma żadnej konkretnej, określonej kultury, która by mogła pretendować do miana „kultury chrześcijańskiej w ogóle". Tak więc „chrześcijanie j a k o c h r z e ś c i j a n i e nie mają — i mieć nie mogą — gotowego programu w dziedzinie polityki, kultury, ekonomii itd. Teoretycznie było to prawdziwe również i dawniej, ale mniej rzucało się w oczy, bo wachlarz możliwości kształtowania historii, otwarty przed człowiekiem, był względnie ograniczony". Dzisiaj ten wachlarz niezrównanie się poszerzył. „To co wpływa bezpośrednio na historię, to nie są odwieczne normy (wplecione w historię immanentnie jako miłosierdzie lub karząca sprawiedliwość), to kon-

kretna, dokładna, plastyczna makieta — równie konkretna jak działanie, które ją realizuje. Otóż jako chrześcijanie takiej ankiety mieć nie możemy i nigdyśmy jej nie mieli. Bo nawet w dawnych czasach konkretyzacja ideałów chrześcijańskich nie była podejmowana przez chrześcijaństwo jako takie (choć dokonywali jej chrześcijanie), ale przez skrzyżowanie sił historycznych innego typu. Tylko że dawniej można było nie rozróżniać zasad oraz ich konkretyzacji od idealnej makiety, która miała kształtować historię... Dziś pozbyliśmy się — a w każdym razie powinniśmy się pozbyć — takich złudzeń". Nie wolno twierdzić, że sama historia Kościoła wymaga, by zajmował on w życiu kulturalnym tego typu miejsce, jakie zajmował w średniowieczu. Do istoty Kościoła należy, że ma on zawsze być przedmiotem sprzeciwu i że ma się stać powszechny. Tamto miejsce w kulturze było możliwe tylko dlatego, że Kościół wpisany był w obręb określonej formacji kulturalnej. Dzisiaj ta formacja włącza się w powszechne dzieje ludzkości. Jednocześnie uniwersalizuje się Kościół. Jeśli zatem trzeba, aby istniał sprzeciw — musi on istnieć wszędzie: nie na zewnątrz chrześcijaństwa (w postaci jakichś Turków czy Tatarów), ale niejako w samym jego sercu. Zatem koniecznością zrośniętą z historią Zbawienia jest fakt, że Kościół staje się wszędzie Kościołem w diasporze, Kościołem wśród rzeszy obojętnych, Kościołem wpisanym w kontekst kulturalny, który nie jest wyłącznie dziełem chrześcijan. Zamykanie oczu na fakt diaspory, to zamykanie się w ghetcie. Uświadamianie sobie diaspory, to odnajdywanie prawdziwej misji Kościoła: w dziedzinie kultury jest nią wcielanie najgłębszych wartości poprzez ludzi, poprzez chrześcijan, żyjących w świecie.

Streściłem tu Rahnera, bo ten znakomity teolog wywiera dzisiaj ogromny wpływ a jego sformułowania dobrze wyrażają „ducha czasu". Ale niejedną z tez Rahnera wypowiedział już dawno Maritain: cytowałem wyżej co pisał o diasporze gwiazd, rozsianych po niebie, a trzeba by jeszcze przypomnieć jego tezy o transcendencji Kościoła wobec wszelkich kultur, o *mysterium iniquitatis* wewnątrz i na zewnątrz chrystianizmu, o środkach bogatych i ubogich, przypomnieć optymizm Maritaina wobec wszelkiego dobra w różnych kulturach, wreszcie — wbrew temu, co mu się często przypisuje — jego stosunek do średniowiecza: „Kultura wieków średnich, choć wielka i piękna — a jeszcze piękniejsza w destylacji historycznych wspomnień niż w rzeczywistości — kultura wieków średnich bardzo była odległa od pełnej realizacji chrześcijańskiej koncepcji kultury" [38].

---

[38] *Religion et culture*, s. 40.

Cóż to jednak jest, zdaniem Maritaina, chrześcijańska koncepcja kultury? Przez analogię sięgnijmy do tego, co mówił on o chrześcijańskiej polityce: „Jeśli w teologii dogmatycznej jest różnorodność szkół, podobnie z konieczności będzie różnorodność szkół w socjologii chrześcijańskiej i to tym bardziej, im bardziej będziemy się zbliżać do konkretu. Jednak doktryna wspólna może być wydobyta na jaw przynajmniej w tym, co dotyczy prawd najogólniejszych; jeśli chodzi o resztę, rzeczą ważną jest, aby wyłonił się kierunek ogólny, naprawdę ścisły i praktyczny dla wystarczająco wielkiej liczby umysłów".[39]

La notion chrétienne de la civilisation: mimo wszystko Rahner nie użyłby tego zwrotu, tu główna między nimi różnica: wydaje się, że Rahner — dwadzieścia lat po Maritainie podejmując wiele wątków myślowych sędziwego filozofa — konsekwentniej odeń wyzwala się od średniowiecznego ideału *christianitatis* (jak Maritain sam powiada od „mitu Świętego Cesarstwa"[40]) i bardziej rzeczowo spogląda w przyszłość. Jedno wszakże rysuje się pytanie: czy diaspora jest na pewno zjawiskiem pod każdym względem bardzo nowym? Socjologicznie tak, chociaż i tutaj opinia świetnego socjologa, że „prawdziwi chrześcijanie zawsze stanowią mniejszość", może nasunąć niejakie wątpliwości. Lecz teologicznie — czy chrześcijaństwo, więc przede wszystkim system wartości jaki ono reprezentuje i ludzie, którzy świadomie i z przekonaniem tym wartościom służą — czy nie znajdowało się zawsze w diasporze? A w takim razie nowa socjologicznie — od Rewolucji Francuskiej — sytuacja chrześcijan może tylko uświadomiła im wyraźniej ów „sprzeciw", o którym pisze Rahner, czyli sytuację teologiczną, w której chrześcijanie zawsze byli, są i będą?

Do perspektyw przyszłości, do przewidywań i postulatów wrócimy jeszcze w konkluzji. Teraz powiedzmy tyle, że jeden postulat zawsze wydaje się oczywisty: niewiele zdziałają chrześcijanie, jeśli nie będą się starali być chrześcijanami w swoim życiu wewnętrznym, w swoim stosunku do Boga i ludzi. Formułuje się czasem tę myśl, jako postulat „chrześcijańskiej kultury sumienia". Etymologicznie termin użyty jest trafnie (kultura czyli uprawa), wydaje się zrozumiały i nie ogranicza się tylko do psychiki jednostki: po pierwsze dlatego, że uprawa sumienia to nie solipsyzm, tylko — przede wszystkim — czynna miłość, po drugie dlatego, że w pewnym aspekcie sumienie to centralny składnik kultury, rozumianej jako zespół określonych wartości

---

[39] Jakub Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 91. Oryginał francuski ukazał się w roku 1936.

[40] *Religion et culture*, s. 28.

indywidualnych i społecznych. Ale rozważania nad problemem wartości wyprowadziłyby nas poza granice, w jakich usiłujemy tu zebrać materiały do problemu kultury chrześcijańskiej.

8. KONKLUZJE

Jeśli się trzymać antropologicznego znaczenia „kultury", które dziś jest najpowszechniej przyjęte i najbardziej płodne, to wolno mówić o kulturze chrześcijańskiej jako kulturze grupy społecznej chrześcijan. To było nasze twierdzenie wyjściowe. Zauważyliśmy następnie, że grupa społeczna chrześcijan — również w ujęciu tylko socjologicznym — jest grupą swoistą, ponieważ jedynym konstytutywnym jej spoiwem jest religia chrześcijańska: zatem mówiąc o kulturze tej grupy jako takiej winniśmy na dobrą sprawę mówić wyłącznie o jej kulturze religijnej (kultowej i teologicznej). Ale religia chrześcijańska postuluje przemianę całego życia. W praktyce zresztą jej wyznawcy, członkowie grupy chrześcijan, należą jednocześnie do wielu innych grup, określonych terytorialnie, funkcjonalnie, ideologicznie, ekonomicznie itd. Mniej więcej od czasów Konstantyna do czasów Rewolucji Francuskiej chrześcijanie stanowili w cywilizacji zachodniej grupę nadrzędną, nie tylko dlatego, że pokrywała się ona z całością niemal społeczeństwa, ale też dlatego, że instytucje społeczne stały na ogół pod znakiem chrześcijaństwa a całość życia społecznego rozwijała się z grubsza w ramach tych wzorów, jakie chrześcijanie usiłowali wyprowadzić z podstawowego modelu swej kultury oraz implikowanego przezeń systemu wartości.

Tak rozumiana kultura chrześcijańska była w istocie krzyżówką czy — jeśli kto woli — stopem składników bardzo różnych. W najlepszym razie powiedzieć można, że chrześcijański system wartości stanowił d o m i n a n t ę w splocie wielu elementów kulturalnych, i z tego względu może mieć sens nazwa „kultura chrześcijańska". Ale jeśli się nie poprzestaje na cechach powierzchownych, na szyldach i sztandarach, niezwykle trudno stwierdzić rzeczywiste istnienie tej dominanty: nie mamy sposobu, żeby zmierzyć stopień wiary lub — częściowo odeń niezależny — rozwój moralności, możemy najwyżej w oparciu o pewne zewnętrzne objawy budować, jak mówi Le Bras, mniej lub więcej uzasadnione koniektury.[41] Widzieliśmy poza tym, że istnieją liczne wątpliwości dotyczące wpływu religii na kulturę: po pierwsze ze względu na miejsce religii w całym układzie modeli kulturalnych, po drugie ze względu na skomplikowane, czasem bardzo luźne lub w ogóle pozrywane

---

41 *op. cit.*, s. 446.

związki między religijnym modelem a jego wcieleniami we wzory społecznego zachowania i w postępowanie jednostek. W obrębie tak rozumianej kultury chrześcijańskiej występują ponadto ogromne różnice w czasie i przestrzeni. Wreszcie istnieje niebezpieczeństwo, że nazywając „kulturę chrześcijańską" określoną kulturę o ewentualnej dominancie chrześcijańskiego systemu wartości sugerujemy fałszywie, jakoby system ów realizował się w sposób zadowalający, zatem jakoby ta kultura stanowiła wzór dla innych miejsc i epok, w których działają chrześcijanie: wzór potrzebujący co najwyżej pewnej modernizacji. Niebezpieczeństwo fałszywej sugestii wynika także stąd, że na ogół nie bardzo wiadomo, czy mówiąc o kulturze chrześcijańskiej ma się na myśli całość zjawisk kulturalnych, w których występuje chrześcijańska dominanta, czy też samą tę dominantę, tak czy inaczej z całości wyabstrahowaną.

Wydaje się zatem, że termin „kultura chrześcijańska" jest zbyt obszerny i zbyt płynny, aby dokładnie wiadomo było, jaka mu właściwie rzeczywistość odpowiada. Nie warto z pewnością stosować go tam, gdzie istnieją bardziej precyzyjne terminy. Kiedy np. bada się określony wycinek kultury lub określoną grupę społeczną lub określone fakty czy procesy, można mówić o kulturze liturgicznej, artystycznej itd. chrześcijan (katolików, prawosławnych, protestantów); o kulturze cysterskiej czy benedyktyńskiej; o kulturze religijnej na Podhalu w końcu XIX wieku; o wpływie chrześcijaństwa na kodeks rycerski średniowiecza; o teologii Grahama Greene; ale niewiele się zyskuje, jeśli różne takie i inne zjawiska roztapiać w niejasnym i wieloznacznym pojęciu kultury chrześcijańskiej.

Przejdźmy teraz od wizji historycznej do wizji aktualnej i do wizji prospektywnej, czyli do kultury chrześcijańskiej jako przewidywania względnie postulatu. Aktualnie obejmuje się niekiedy nazwą „kultura chrześcijańska" najrozmaitsze formy działalności indywidualnej lub instytucjonalnej, zazwyczaj te, które uważa się za „prawdziwie chrześcijańskie". Ponieważ jednak dosyć trudno uzgodnić kryterium owej „prawdziwości", więc należałoby bezstronnie włączyć tutaj zarówno „Pax Romana" jak „Opus Dei" czy „Mission Ouvrière", zarówno kościół w Ronchamp jak architekturę pseudogotycką, zarówno myśl Congara jak myśl kardynała Ottaviani. „Kultura chrześcijańska" w tym ujęciu będzie to jednak raczej nazwa zbioru, niż nazwa spoistej całości. Rzecz znamienna (choć sięgająca poza obręb chrześcijaństwa), że na ogół zjawiska uwzorowane społecznie mają tu nieporównanie mniejszą wartość, niż zjawiska indywidualne: „Stabat Mater" Pendereckiego i „Bernardka dziewczyna", malarstwo Rouaulta i gipsowe statuetki...

Różnorodność zawsze była cechą kultury chrześcijańskiej. Ale inną jej cechą była „względna integracja całości", integracja wynikająca nie tylko z chrześcijańskiego systemu wartości lecz także z wielorakich powiązań społecznych łączących chrześcijan poniekąd niezależnie od tego, że są chrześcijanami. Dzisiaj tamte powiązania się kończą i równolegle z tym kończy się w jakiejś mierze owa względna integracja całości. Mocniejsze za to stać się winny więzy bardziej istotne, choć mniej dostrzegalne: więzy religijne. W sytuacji diaspory kultura grupy chrześcijan traci możność wyrażenia się — by tak rzec — przez folklor, ale też stracić winna obciążenie folklorem, inaczej mówiąc uwarunkowanie socjologiczne. Wewnętrzna więź grupy staje się coraz mniej wszechstronna, ale stawać się winna coraz wyraźniej chrześcijańska. Czy wystarczy ona, by można było mówić o chrześcijańskiej kulturze?

Słyszy się dzisiaj często, że w dobie kultury masowej, zagęszczenia stosunków, specjalizacji i społecznej atomizacji, relacje między ludźmi stają się abstrakcyjne: zna się innych nie jako osoby, lecz od jednej tylko strony, od strony funkcjonalnego, schematycznego styku: jako urzędnika, sprzedawcę, kolegę w biurze, kolegę na treningach, podwładnego, szefa, nauczyciela itd., itp. Pokawałkowany na te liczne funkcje i sektory życiowe człowiek staje się dla innych zlepkiem „aspektów", przestaje być w ich oczach człowiekiem. Tę niewesołą diagnozę częściowo podważyły nowsze badania socjologiczne. „Zwrot ten bywa określany jako powtórne odkrycie małych grup". [42] Okazuje się — bardzo ciekawie pisze o tym prof. Kłoskowska — że w masowym społeczeństwie pewną rolę odgrywa nadal więź sąsiedzka, że co więcej wcale nie nastąpił zapowiadany przez różnych speców rozkład rodziny a przeciwnie, widać swoiste jej wzmocnienie. Ponadto nieformalne grupki zawodowe czy koleżeńskie, stowarzyszenia społeczne itd. wytwarzają między swymi członkami więź nie tylko schematyczną lecz i osobistą, personalną. Tworzą się w takich grupach przywódcy opinii, którzy odgrywają ważną rolę w ocenianiu zewnętrznych bodźców przez członków grupy i w reakcjach na nie. „Charakterystyczny dla dominującego obrazu procesów komunikowania jest schemat przedstawiony graficznie przez W. Schramma: masowa publiczność złożona z wielu jednostek odbierających przekazy, przy czym każda z tych jednostek powiązana jest z jakąś małą grupą wywierającą wpływ na selekcję i interpretację przekazów oraz kształtującą reakcję wtórną o typie sprzężenia zwrotnego". [43]

---

[42] Antonina Kłoskowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1964, s. 145.
[43] *Ib.*, s. 148.

Podstawową komórką organizacyjną i grupą społeczną była dla katolików przez wieki całe parafia. Jest nią nadal parafia wiejska, ale w mieście parafia coraz częściej staje się jedynie składnikiem administracji kościelnej. Barbara Wosiek wykazała w „Znaku", że tak być nie powinno i wcale być nie musi [44], a tę nadzieję wzmacnia od strony socjologii ponowne odkrycie małych grup, powiązanych także terytorialnie. Lecz wyraźniej, niż szansę odrodzenia parafii, widać dzisiaj rozwój nowych form więzi społecznej katolików, aktywność małych grup nieformalnych lub na pół formalnych: bardzo tu jest charakterystyczny rozkwitający na zachodzie ruch „wspólnot rodzinnych". Wydaje się, że termin „kultura chrześcijańska" najlepiej przylega, lub raczej przylegać może w przyszłości, właśnie do tych nowych (nowych także w obrębie parafii) form osobistego kontaktu: ich suma dawałaby obraz zachowań ludzi, należących do grupy społecznej chrześcijan.

„Obraz" jest słowem źle wybranym, bo statycznym: cechą istotną tych małych grup jest, że odpowiadają one na różne i szybko zmieniające się potrzeby świata: toteż o kulturze można będzie najsłuszniej mówić wtedy, kiedy wytworzy się wśród chrześcijan swoisty styl zachowywania różnorodności, swoisty moduł zmienności [45]. Oczywiście nie będzie to nigdy styl czy moduł doskonale chrześcijański, bo ludzie nie są doskonali. To samo co mówił Le Bras o średniowieczu *mutatis mutandis* stosuje się do każdej epoki. Ale jeśliby widoczne dziś zalążki rozwinęły się kiedyś w takie dynamiczne wzory zachowań grupy społecznej chrześcijan, to może model ewangeliczny zostanie wcielony w kulturę tej grupy mniej zintegrowaną lecz i mniej obciążoną „tym co cesarskie", niż w średniowieczu.

---

44 Barbara Wosiek, *Parafia*, „Znak", 1964, 4.

44 Bardzo ciekawe uwagi o paryskiej parafii St Séverin znajduję w artykuliku Roger Lloyda, *Roots of Experiment*, „Manchester Guardian Weekly", 21 V 1964: „Nie ma chyba na świecie drugiego kościoła parafialnego który by — sądząc z pozorów zewnętrznych — odnosił takie sukcesy, i który by się w istocie tak mało nimi przejmował. Stanowi on ośrodek kultu olbrzymiej kongregacji i robi co w jego mocy dla dusz tych wszystkich, którzy do niej należą. Przede wszystkim jednak obsługuje lokalną parafię, całe życie tej parafii. Zajmuje się nie tylko sakramentami, lecz także kanalizacją, sprawą upiększenia kościoła parafialnego i sprawą odmowy lub pozwolenia na budowę nowych bloków mieszkalnych. Jest częścią (i wie o tym) czegoś większego niż on sam — dzieła reformy liturgicznej we Francji. Lecz chodzi o to, że radykalni eksperymentatorzy potrzebują bazy parafialnej, by nie stracić głowy, a parafia potrzebuje ich jeśli nie chce popaść w ospałą przyziemność. Trzeba tu doprawdy małżeństwa, ale obecnie obie strony na ogół się nie kochają i odwracają się od siebie. Każda z nich na tym traci."

45 Trochę podobny jest wysunięty przez księdza Houtart, w odczycie o 17 schemacie Soboru, postulat „adaptabilité" Kościoła.

Lecz rezerwowanie nazwy „kultura chrześcijańska" dla wewnętrznych stosunków między chrześcijanami — choćby dotyczyły one świata, były otwarte na świat — zostawia jakby uczucie niedosytu. Po pierwsze dlatego. że wydaje się (niesłusznie) sprzeczne z chrześcijańskim uniwersalizmem. Po drugie dlatego, że przywykliśmy do wielowiekowej tradycji chrześcijaństwa socjologicznego, więc wyodrębnianie grupy chrześcijan z całości społeczeństwa stwarza w tej anachronicznej perspektywie pozory minimalizmu. Po trzecie dlatego, że członkowie takich grup jak np. „wspólnoty rodzinne" należą poza tym do różnych formacji, do różnych środowisk, do różnych kręgów kulturalnych, więc zdajemy sobie sprawę, że kultura chrześcijańska — jeśli nie ma być jakimś luźnym, niespójnym fragmentem ich życia, jakąś psychiczną latającą nerką — musi ogarniać, jakby przez osmozę czy dyfuzję, inne tego życia części, także życie innych ludzi: bo w ogóle kultura nie trwa w izolacji, tylko rozwija się i promieniuje. Ten trzeci punkt wydaje się trafny, ale w „układach spoistych" musimy wyodrębniać stany, procesy czy zjawiska, które mają pewną samodzielność strukturalną: nadanie tym zjawiskom nazwy pozwala je lepiej określić, ale bynajmniej nie ma przyczyniać się do ich izolacji. Termin „kultura chrześcijańska" najlepiej chyba przylega do tych coraz bardziej religiocentrycznych procesów oraz ich wytworów, jakie występują w społeczeństwie chrześcijan poprzez małe grupy osobistego kontaktu, w których to grupach konkretyzują się i nabierają życia doniosłe przemiany całego Kościoła. Lecz jeśli tak zwęzić termin „kultura chrześcijańska", to nie znaczy, że chrześcijaństwo nie ma — i nie ma mieć — doniosłego wpływu na kulturę społeczeństwa globalnego.

Starano się w tych wywodach nie odbiegać zbytnio od *esprit de rigueur*. Ale w tym właśnie punkcie czas najwyzszy zbliżyć się choćby trochę do *esprit de finesse*. Inaczej mówiąc: jeśli nasze konkluzje są logicznie poprawne, to jednak co oznaczają one w praktyce? Najlepiej rzecz zostawić otwartą dla dalszych dociekań: wszak mieliśmy tylko zebrać materiał do działań porządkujących. Ale dwa punkty trzeba przynajmniej szkicowo zaznaczyć. Punkt pierwszy: zdaje się, że sytuacja diaspory może mieć socjologiczny sens, socjologiczną dynamikę w społeczeństwie rzeczywiście pluralistycznym. Im mniej pluralistyczne społeczeństwo, tym mniej naturalna w nim diaspora, tym naturalniejsza — niejako samoobronna — skłonność do społecznych skupisk, do konserwowania lub tworzenia grup zamkniętych. Punkt drugi: odejście od folkloru nie może oznaczać dezynkarnacji. Religia wciela się w życie, w różne, zmienne jego formy, w jego ludzkie, arcyludz-

kie dzianie się: materiałem choćby i transcendentnych symboli jest zawsze surowiec życia. Trzeba wziąć udział w procesji Bożego Ciała — cudownego święta, kiedy Chrystus znowu schodzi na uliczne bruki i w kurz wiejskich dróg — żeby dobitnie pojąć, jakie niebezpieczeństwo abstrakcyjnych odcieleśnień skrywać może *esprit de rigueur*.

Mając to dobrze w pamięci, powtórzmy jednak, że „kultura chrześcijańska" jako nazwa obyczaju, wzorów zachowań i owoców działania małych grup chrześcijan będzie chyba mieć sens tym jaśniejszy, im wyraźniej osią krystalizacji będzie dla tej kultury ewangelia, nie lajkoniki, nawet nie girlandy (wzruszające, potrzebne, wymowne) czy feretrony. „Dzisiaj problem polega na tym — mówi Daniélou — aby wszystkie małe wspólnoty chrześcijan... były rzeczywiście świadectwem wiary Kościoła, świadectwem jego świętości".[46] A nowe jakieś formy symboliki będą może tej kulturze przydane, nie jako malowniczy relikt (albo pseudorelikt) przeszłości, tylko — niczym średniowieczne misteria — jako żywy wyraz wiary: lecz oceniając wartość takich nowych misteriów nie tym będziemy się przejmować, w jakiej mierze stanowią one produkt kultury grupy chrześcijan, tylko tym, w jakiej mierze wzbogacają pluralistyczną kulturę społeczeństwa globalnego.

Religia — powtórzmy raz jeszcze — dąży do przemiany całego życia, nie tylko (jak mniema np. Bagby) do wyznaczania relacji między człowiekiem a transcendentem, i bynajmniej nie tylko do wyznaczania wzajemnej relacji między współwyznawcami jako takimi. Chrześcijaństwo winno określać stosunek człowieka do innych ludzi, do świata, w jakim żyją chrześcijanie. Dziś kontakty nie ustalają się jak dawniej wewnątrz nadrzędnej grupy chrześcijan, ani też nie są to kontakty zwartej grupy ze światem, który ją otacza. Są to kontakty jednostek z najróżnorodniejszymi środowiskami, w jakich przychodzi im działać. Z przesłanek religii wynikają zatem najogólniejsze tylko wnioski, generalne wskazania, ale nie mogą wynikać szczegółowe przepisy normujące stosunek do świata, bo stosunek ów stał się tak bardzo złożony i różnorodny. Nie wiem, czy w jakiejś dawnej encyklice znaleźć by się mogły takie sformułowania, jakie czytamy w *Pacem in terris*: „...Wcale niełatwo przychodzi rozeznać należycie istotny stosunek między wydarzeniami życia ludzkiego, a zasadami sprawiedliwości, czyli — aby to jasno wyrazić — w jakim stopniu i w jaki sposób realizować zasady i nakazy doktryny w obecnych warunkach życia ludzkiego... A ponieważ trzeba codziennie sprawdzać, w jaki sposób można sprawy społeczne jeszcze bardziej dostosowywać do założeń sprawiedliwo-

[46] Cyt. Janina Taborska, *Świadectwo wspólnoty*. „Znak" 1964, 4.

ści, niech Synowie Nasi nie uważają, że mogą przestać działać i wypoczywać po przebytej drodze. Wszyscy też ludzie powinni sądzić, że to czego dotychczas dokonali jeszcze jest bardzo niewystarczające i wobec tego stoją przed nimi coraz większe i poważniejsze zadania w odniesieniu do organizacji produkcji, zrzeszeń, związków zawodowych, ubezpieczeń społecznych, oświaty, ustawodawstwa, ustroju państwa, opieki zdrowotnej, wychowania fizycznego itp." (ust. 154—6). To długie wyliczenie przypomina inne całkiem wyliczenie, kiedy chrześcijanie także stali wobec mnogości, kiedy także rozpraszali się w diasporze: „Partowie i Medowie, i Elamici i mieszkający w Mezopotamii, w Judei i w Kapadocji, w Poncie i w Azji, we Frygii i w Pamfilii... słyszeliśmy ich głoszących językami naszymi wielmożne sprawy Boże" (Dz. Ap. 2, 9—11).

Na dalszy plan schodzi kultura chrześcijańska w antropologicznym sensie tego słowa, pełnej ważności nabiera znowu dawanie wielojęzycznego, wielopostaciowego świadectwa w łonie każdej kultury — ze świadomością, że temu świadectwu zawsze i wszędzie „sprzeciwiać się będą" (w jakimś sensie także ci, co sami je dają lub dawać usiłują — bo któż do niego dorasta?). Znowu jasno widać, że grupa społeczna chrześcijan ma charakter odmienny od innych grup, że funkcja drożdży w cieście świata, nakazana chrześcijaństwu, to jest potężna funkcja „wartościotwórcza", ale to nie jest postulat produkowania określonego typu kultury. Wystarczy przerzucić numer 116—117 „Znaku" pt. *Bezimienni mówią o modlitwie* by zrozumieć, że chrześcijaństwo musi mieć ogromny wpływ na kulturę, ale że to jest przede wszystkim wpływ pośredni i niewymierny. Wspaniale pisał o tych sprawach w roku 1949 Emmanuel Mounier i dawał m. in. taki przykład z historii: „...Na ruinach antycznego państwa mnisi zaczną spełniać ważną misję cywilizacyjną, ale nawet i wtedy będą to robić jakby mimochodem. Przeczytajcie ich reguły: praca monastyczna — ta kolosalna praca, która wykarczuje puszcze, osadzi na nowo wsie, założy miasta, stworzy cywilizację rolniczą — nie została wymyślona po to, aby stworzyć Europę, ale zamierzono ją dla walki z lenistwem i dla zdyscyplinowania ciał". [47] W podobnym sensie mówi Dawson, że kiedy św. Paweł przybył do Filippów, to bardziej wpłynął na rozwój kultury europejskiej niż wielka bitwa, która wiek przed tym w tymże miejscu przesądziła los Imperium." A jednak św. Paweł nie zrobił nic takiego, co by się jakoś zaznaczało w perspektywach ówczesnej kultury. Naraził się na wrogość tłuszczy, zamknięto go w więzieniu i nawrócił trzy

[47] Emmanuel Mounier, „Wiara chrześcijańska a cywilizacja" w książce pt. *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 125.

bodaj osoby: handlarkę z Azji Mniejszej, niewolnicę, która była zawodową wróżbiarką, i swego strażnika. To byli pierwsi europejscy chrześcijanie..." [48]

Patrząc w przyszłość, można co najwyżej w różnorodnych nurtach teraźniejszości wypatrywać te, które wedle najlepszego naszego rozumienia mają największą żywotność, dają chrześcijaństwu największą szansę pełnienia funkcji drożdży w nadchodzących czasach. Wydaje się, że są to z reguły nurty, najwierniejsze ewangelicznemu modelowi: tak np. nurt soborowego *aggiornamento.* Postulowanie, przewidywanie, rozwijanie dalszego ich biegu z pewnością winno być konkretne, ucieleśnione (bo funkcja „wartościotwórcza" nie odbywa się w próżni, lecz w ludziach, w instytucjach, w kulturach): ale to nie to samo, co utopijne postulowanie chrześcijańskiej kultury, jako jeszcze jednej kultury społeczeństwa globalnego w długim takich kultur szeregu, jako idealnej, chrześcijańskiej makiety. To raczej współpraca w pogłębianiu chrześcijaństwa, w szerzeniu jego misji, w nieudolnym — bo ludzkim — dawaniu świadectwa.

Jacek Woźniakowski

[48] *The Historic Reality of Christian Culture*, s. 15.

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC, OP

O FILOZOFIĘ KULTURY

ROZUMIENIE kultury nie jest w filozofii pierwotne; gdy mówimy bowiem o kulturze z filozoficznego punktu widzenia, to zawsze jakoś ją odnosimy do bardziej pierwotnych przemyśleń filozoficznych, takich jak np. ogólna teoria rzeczywistości.[1] W zależności bowiem od koncepcji bytu jako przedmiotu filozoficznych dociekań można wszechstronniej zrozumieć zjawisko, które nazywamy kulturą.

Od razu we wstępie zaznaczę założone tutaj pierwotniejsze ujęcia. Może wydawać się to dosyć dziwne — zakłada się istnienie świata i to świata pluralistycznego, a więc zakłada się mnogość bytów i ludzi. Wydawać by się to mogło jakimś truizmem, ale przecież jest nam dobrze wiadome, że niekiedy dopiero ostatecznym celem filozofii bywa dojście do stwierdzenia istnienia świata, gdyż nie zawsze w filozofii fakt istnienia świata i jego intepretacja stanowiły punkt wyjścia w myśleniu. My zaś znajdujemy się w tym kręgu myślowym, który suponuje — na terenie filozofii kultury — istnienie świata. Zadaniem zatem filozofii ma być wyjaśnienie istniejącego pluralistycznego świata w świetle przyczyn ostatecznych, a filozofii kultury — takież wyjaśnienie tworów kulturowych. Znajdujemy się więc, szczęśliwie, w obrębie obiektywnej i realistycznej teorii poznania, której korzenie sięgają starej, klasycznej, greckorzymskiej myśli, co rzutuje również na nasze rozumienie podstaw kultury.

Drugim założeniem filozofii kultury jest teza o istnieniu specjalnej struktury człowieka, o której tutaj nie będziemy mówić; mianowicie człowiek jest osobowością spotencjalizowaną, a więc taką osobowością (czyli konkretnie istniejącą, niepowtarzalną naturą

---

[1] W numerze niniejszym zamieszczamy referat o. prof. dra Alberta Krąpca wygłoszony na zebraniu redakcyjnym „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku" oraz niektóre związane z nim wypowiedzi dyskusyjne.

rozumną), która rozwija się powoli i która ma najrozmaitsze, niemal nieskończone możliwości swojej aktualizacji, naturalnie w uzależnieniu od najrozmaitszych uwarunkowań, które z jednej strony są nam dane, a z drugiej my sami twórczo na nie wpływamy.

Obok tezy o istniejącym, pluralistycznym świecie i osobowości spotencjalizowanej należy przy omawianiu zagadnień z filozofii kultury wziąć pod uwagę moment trzeci, mianowicie — analogiczność bytu. Znaczy to, że każdy byt (i każda osoba) jest niepowtarzalny, ma swe własne „oblicze", i nie ma dlań reguł ściśle jednoznacznie wiążących jego działanie, chociaż takie same struktury istotne (ale tylko ogólnie) znajdujemy w innych bytach jemu podobnych. Reguły te mogą być również jedynie analogiczne, (ale nie tylko analogiczno-metaforyczne), i w dalszych rozważaniach tę właśnie analogiczność trzeba mieć na względzie.

Przejdźmy teraz do wyjaśnień terminologicznych. Co rozumiemy przez wyrażenie „kultura"? Chociaż definicji „kultury" jest niesłychanie dużo, to jednak trzeba zacząć w tym miejscu od wyjaśnień terminologicznych. Powszechnie tu zwraca się uwagę, że samo wyrażenie „kultura" jest zapożyczone z języka łacińskiego i pochodzi od słowa *colere*, a to jest pokrewne greckiemu „PELOMAI" co znaczy „uprawiać", „być poruszanym", „zajmować się jakimś przedmiotem". W języku łacińskim pierwotnie *cultura* wiązała się z uprawą ziemi, a z biegiem czasu zakres tego wyrażenia poszerzono na oznaczenie wszystkiego, co może być „uprawiane" w jakikolwiek sposób, a więc dotyczy racjonalnego rozwoju człowieka i natury. Wszystko, co jest potencjalne i co człowiek może w jakiś sposób zaktualizować lub przynajmniej przyczynić się do jego zaktualizowania, to wszystko „może być uprawiane", to wszystko podpada pod zakres wyrażenia „kultura".

W tradycji greckiej odpowiednikiem łacińskiej „kultury", zwłaszcza jej wybitnie ludzkich aspektów, była „PAIDEIA", która znamionowała człowieka udoskonalonego przez „ARETE", a głównie przez cnotę „PHILANTROPIA", a więc przez cnotę grzeczności, sprawiedliwości i miłości do ludzi a nawet i zwierząt. Jak zwraca uwagę Jäger w swym podstawowym i świetnym dziele, „PAIDEIA" grecka ukształtowała się w przełomowym okresie historii Greków starożytnych, gdy mianowicie ludność przechodziła od uprawy roli do życia miejskiego, gdy do głosu dochodziły państwa-miasta, a jego obywatele musieli posiąść sztukę rzemieślniczą i cnoty obywatelskie. Jak trzy wieki przedtem mędrcy greccy odkryli kosmos, tak teraz odkryli mikrokosmos — człowieka i jego wartość. W tym kierunku zasługę niepomierną położyli właśnie sofiści, akcentujący (niekiedy przesadnie jak Protagoras: czło-

wiek jest miarą wszystkiego) rolę człowieka, jego wychowania intelektualnego i moralnego tak potrzebnego dla sprawnego funkcjonowania państwa. Gdy bowiem człowiek staje się cząstką społeczeństwa bardziej zorganizowanego, to i sam musi częściej zastanawiać się nad sobą, musi się sam kształtować i usprawniać przez „ARETE". Dostrzeżenie tego zagadnienia przypadło w udziale sofistom, a ich myśl, oczyszczoną, bardziej sprecyzowaną i zobiektywizowaną, doprowadził do doskonałości Platon, którego koncepcja nauki, metafizyki i religijnych mitów ostatecznie była przyporządkowana wychowaniu człowieka-obywatela państwa-miasta.

Jest dziwne, że podstawy rozumienia kultury rozjaśnił najbardziej ten, o którym zwykło się tak mało mówić w samej filozofii kultury — Arystoteles. On to przez zarysowaną filozoficzną koncepcję człowieka, a przede wszystkim przez wyróżnienie w nim poziomu intelektualnego wraz ze specyficznymi usprawnieniami działania intelektu wskazał na tę podstawę rozumienia kultury, do której będziemy musieli nawiązać przy wyjaśnianiu pojęcia kultury. Stagiryta słusznie zwrócił uwagę, że człowiek znajduje się w określonym środowisku ontycznym, w kosmosie rzeczy i osób, które są przedmiotem ludzkiego działania i które zarazem warunkują życie i działanie człowieka. Cały kosmos osób i rzeczy — od najwyższej substancji począwszy, która jest czystą samomyślącą się myślą, poprzez substancje ciał i inteligencji niebieskich, na zbiorowisku osób wchodzących w skład państwa i rodziny, tudzież substancji nierozumnych sfery podksiężycowej skończywszy — oddziaływuje na człowieka i w jakiejś mierze jest przedmiotem ludzkiego, przynajmniej czysto myślowego działania. Człowiek jest korelatem kosmosu. To stanie się trwałą zdobyczą myśli ludzkiej, w dziedzinie filozofii kultury, i do tych ujęć trzeba za chwilę wrócić przy bliższych rozważaniach na temat kultury.

Zwróćmy jeszcze pobieżnie uwagę na drugie synonimiczne wyrażenie: „cywilizacja". Pochodzi ono z języka łacińskiego i jest pokrewne terminom *civis, civitas, civilitas*, które znaczyły pierwotnie miejski porządek jak i człowieka korzystającego z dobrodziejstw miejskich instytucji, a zwłaszcza tego najważniejszego miasta — URBS ROMA. Człowiek stawał się pełnowartościowy wówczas, gdy korzystał z urządzeń prawnych i socjalnych Miasta. To samo odnosiło się do miast prowincjonalnych, którym nadawano prawa takie, jakie miał Rzym, wcielano je w „rzymski porządek" o akcentach prawnoadministracyjnych i technicznych, analogicznych do miasta-stolicy.

W czasach nowożytnych, po raz pierwszy we Francji w XVI wieku użyto wyrażenia *civilité* na oznaczenie grzeczności, układności

i ogłady towarzyskiej. W XVII wieku dochodzi nowy akcent znaczeniowy do użytego wyrażenia, a mianowicie podkreślenie momentu ustrojowego i organizacyjnego; w *Wielkiej Encyklopedii* XVIII wieku po raz pierwszy pojawia się termin *civilisation* na oznaczenie takich wartości jak grzeczność, układność, porządek administracyjny, nauka, sztuka, religia i moralność. W XIX wieku rozróżnia się we Francji „cywilizacje" narodów czy grup etnicznych od „cywilizacji" ogólnie pojętej jako zbioru wartości ogólnoludzkich. Pisarze francuscy podkreślają w cywilizacji momenty duchowe, niemieccy zaś z tymi wartościami wiążą wyrażenie „kultura", która byłaby pojęciem nadrzędnym do cywilizacji, pojmowanej (w sferze wpływów języka niemieckiego) przede wszystkim jako kultura techniczno-materialna. Przy tej okazji można by jeszcze wspomnieć o rozumieniu stosunku kultury do cywilizacji w środowisku niemieckim; np. O. Spengler, charakteryzujący się swoistym biologizmem w sposobie myślenia, uważa, że podobnie jak społeczeństwa — kultura również przechodzi swoje etapy narodzin, rozwoju i upadku. Cywilizacja jest już sklerozą kultury, jej ostatecznym chorobowym przejawem. Z chwilą gdy kultura przechodzi w cywilizację, wówczas mamy już do czynienia z jej nieuchronnym upadkiem.

*

Przechodząc do zasadniczych części rozważań nad zagadnieniem kultury, trzeba najpierw zwrócić uwagę na związek zjawisk kulturowych z intelektualnym życiem człowieka.

Popatrzmy przez moment na to wszystko, co nosi miano kultury, i starajmy się dojrzeć zasadniczą cechę, występującą w owych zjawiskach kulturowych. Niewątpliwie do kultury zaliczymy wychowanie człowieka, jego moralne postępowanie, naukę, technikę, sztukę, religię itp. We wszystkich tych zjawiskach kulturowych występuje człowiek jako ten, kto r e f l e k t u j e nad swoją myślą i wypływającym z niej działaniem, które najczęściej znajduje wyraz w jakimś wytworze, zwanym właśnie wytworem kulturowym. Kulturowym więc zjawiskiem jest wszystko to, co jest pochodne od człowieka. A człowiek jest tym, czym go czyni rozum — mawiał św. Tomasz. Mamy zatem prawo te zjawiska nazwać kulturowymi, w których można dostrzec moment ingerencji człowieka jako człowieka, a więc jako bytu rozumnego. Pochodność zatem od człowieka jako bytu rozumnego można uznać za specyficzną cechę wspólną wszystkim zjawiskom kulturowym. Gdybyśmy więc w jakimś zjawisku znaleźli cechę antyracjonalną, to zjawisko to w takiej mierze, w jakiej jest antyracjonalne, byłoby zarazem zja-

wiskiem akulturalnym (naturalnie, przez antyracjonalne rozumiem wszystko to, co jest sprzeczne z porządkiem rozumu).

Do badania filozoficznego zjawisk kulturowych można podchodzić dwojako: bądź od strony analizy gotowych wytworów kultury, a więc ich opisu, ich typizacji, ustalania ich warstw kulturowych, jak tego daje przykład Ingarden w analizach dzieł sztuki, bądź od strony zanalizowania podstawowej struktury, o ile ta nie wyszła jeszcze na zewnątrz z porządku czysto intelektualnego, o ile jest jeszcze „myślana". Pierwszy proces analiz dla referatowego przedstawienia zagadnienia wydaje mi się nie tylko zbyt uciążliwy i niebezpieczny, a to dlatego, że łatwo momenty istotne pomieszać z nieistotnymi a cechy pierwotne z wtórnymi. Dogodniejszy i mniej skomplikowany sposób analizy dzieł kulturowych jest inny, niejako genetyczny — przypatrywać się im w ich podstawowym punkcie wyjściowym, to znaczy w momencie, gdy tworzą się one i kształtują w naszej myśli, która staje się wzorem i planem mającego się dokonać wytworu. I ten punkt weźmiemy pod uwagę.

Gdy staniemy na tym właśnie stanowisku genetyczno-egzemplarystycznym to niezmiernie przydatne, wręcz konieczne, staną się dla nas stare rozróżnienia Arystotelesa dotyczące trojakiego porządku poznania intelektualnego: teoretyczno-naukowego, moralnego i twórczego.

Człowiek w swym życiu intelektualnym może poznawać rzeczywistość, chłonąć ją w siebie i nią się ubogacać. Pierwszy moment zetknięcia się — tylko i wyłącznie poznawczego — z otaczającym światem jest momentem należącym do kręgu poznania czysto teoretycznego, w którym są stany przednaukowego poznania jak również i naukowego, jeśli samo poznanie będzie przebiegało według przyjętych reguł nauki. W tym etapie poznania nasza świadomość tylko informuje nas o tym, co się dzieje w otaczającym nas świecie. Kryterium tego typu uzgodnienia się poznawczego z rzeczywistością jest jedno — p r a w d a. Na szczeblu czysto teoretycznego poznania, poznać to znaczy uzgodnić się z zastaną rzeczywistością i zasadniczym celem poznania teoretycznego jest w miarę możliwości rzetelne poinformowanie się o tym, jak jest. To prawda, że czysto teoretycznych stanów poznania się nie ma w naszej psychice, że wraz z poznaniem teoretycznym dokonują się zarazem jeszcze inne procesy, o których niżej, mimo to jednak jest podstawa do wyróżnienia i zaakcentowania poziomu poznania czysto informatywnego. Gdyby bowiem nie było tego typu poznania, to nie mielibyśmy obiektywnego sprawdzianu naszego poznawczego stosunku do świata, nie byłoby również możliwe uprawianie nauki pojętej w duchu realistycznym.

Oprócz tego zasadniczego, informatywnego porządku poznawczego można jeszcze wyróżnić inną dziedzinę intelektualnego poznania, w której człowiek, reagując na teoretycznie poznaną rzeczywistość, jako człowiek (a więc jako świadomie działająca ludzka osoba), jest zarazem sprawcą swoich czynów. Jeśli w pierwszej fazie poznania znajdujemy się niejako w stanie receptywnym i nasza uwaga koncentruje się na uzgodnieniu nas z rzeczywistością, to w tym etapie świadomie reagujemy na wchłoniętą poznawczo rzeczywistość i wyzwalamy świadomie i dobrowolnie ze siebie akty, których my sami jesteśmy sprawcami. W owym wyzwalaniu się naszych własnych czynów jest miejsce dla działania rozumu, o ile ten wskazuje nam, jakie akty (czyny) należy z siebie wyzwolić, by osiągnąć, ewentualnie zbliżyć się do osiągnięcia obranego celu naszych działań życiowych. Zasadniczym kryterium konstytuującym ten porządek działania intelektualno-praktycznego jest dobro jako poznane i w tej mierze, w jakiej jest dla nas odpowiednie. Tutaj poznajemy nie po to, by się poznawczo uzgodnić z rzeczywistością, ale po to, by wyzwolić ze siebie takie akty, które są władne połączyć nas z obranym celem naszego życia. Obiór zaś celu życia jest czymś supra-moralnym, jest fundamentem moralności, czyli działania — w arystotelesowskim rozumieniu — praktycznego. Moralność zasadniczo mieści się w odpowiedniości lub nieodpowiedniości dobranych aktów-środków, zdolnych lub niezdolnych zrealizować obrany cel. Rzecz jasna obiór celu jak i obiór środków jest uwarunkowany poznaniem obiektywnej struktury bytu (tj. nas samych i otaczającej nas rzeczywistości).

Jest jeszcze trzeci porządek działania rozumu, porządek twórczy, czyli pojetyczny. Jeśli nauka usprawnia i doprowadza do doskonałości porządek teoretycznego poznania, a roztropność dobrze wychowanego sumienia usprawnia porządek praktyczny, czyli moralny, to twórczy porządek poznania, słusznym zdaniem Arystotelesa, usprawnia specjalna ujmiejętność poprawnego konstruowania, nazywana przez Greków „TECHNE" a przez Rzymian „ARS", co może nieudolnie zostało nazwane u nas „sztuką". Porządek twórczego poznania jest całkowicie w swej naturze odrębny tak od dziedziny poznania teoretycznego jak i praktyczno-moralnego. Posłużenie się przykładem nieco sprawę wyjaśni. Gdy widzę krajobraz z górami, drzewami, przechodzącymi zwierzętami i ludźmi, wszystko to wraża się we mnie i wywołuje wyobrażenia a także pojęcia krajobrazu, ludzi, zwierząt. Dzieje się to wszystko we mnie spontanicznie, bezwolnie niemal. W stosunku jednak do wrażonych mi obrazów poznawczych mogę się zachować aktywnie i twórczo. Mogę obrazy te „rozbić" i z ich elementów skonstruować zupełnie coś nowego, czego nawet na świecie nie

było jeszcze do tej pory. W czysto teoretycznym porządku poznawczym, który ma na celu prawdę, nie wolno mi „rozbijać" danych mi wrażeń poznawczych, albowiem celem tego typu poznania jest poinformowanie mnie o tym, co i jak jest w świecie. Tu natomiast wrażenia i obrazy poznawcze są dla mnie materiałem, z którego mam utworzyć nową konstrukcję, istniejącą najpierw w mej myśli, którą jednakże można potem (czy równocześnie) wcielać w jakąś materię pozapsychiczną. Istotnym zatem momentem w tym porządku intelektualnego działania jest samo konstruowanie (twórczość) nowych idei, przy tym kryterium owego konstruowania (twórczości) może być wszystko poza prawdziwością pojętą w sensie ścisłym oraz dobrem ujętym jako cel działania. A więc kryterium tym może być piękno, ładność, harmonia, dziwność, komizm itp. Artysta grecki chcąc wyrazić współwystępowanie brutalnej siły, podstępu i zarazem jakiegoś powabu skonstruował (utworzył) nowy twór sfinksa, którego elementy były zaczerpnięte z wyobrażeń lwa i kobiety.

Porządek twórczy naszego rozumu jest jakimś nowym niewątpliwie porządkiem; odmiennym od dziedziny czysto teoretycznego poznania jak też sfery poznania praktyczno-moralnej. Odróżniamy je jednak nie po to, by je oddzielać, ale aby dostrzegając ich nieustanne przeplatanie się móc lepiej je zrozumieć. Jest bowiem jasne, że nie istnieją wyróżnione porządki w stanie „czystym", wydestylowanym i odizolowanym zarazem. W konkretnym życiu, w którym dominują akcenty naukowe, moralne lub twórcze, owe trzy dziedziny poznania przenikają się wzajemnie i warunkują. Ich rozróżnienie jednak jest konieczne dla lepszego zdania sobie sprawy, czym np. jest kultura.

Zwróćmy obecnie uwagę na szczególną rolę idei skonstruowanej w owym poznaniu twórczym. Od czasów dyskusji Arystotelesa z Platonem zwykło się uważać, że idea to nic innego jak nasze przedstawienie poznawcze, zreflektowane i pojęte jako wzór „do naśladowania", czyli jako „plan" twórczego działania. Idee jako wzory mogą być bardziej oderwane, bardziej pojęciowe, lub bardziej konkretne, żywe, „ukrwione" w zależności od materiału i sposobu, w którym nasze twórcze działanie znajduje swoje ujście. Zazwyczaj każda przez człowieka skonstruowana idea nie jest tylko czystym poznawczym odbiciem rzeczywistości, gdyż przy konstruowaniu człowiek wkracza jako żywa osoba; właśnie jako twórca idei. Utworzona idea stanie się później czynnikiem kierowniczym w działaniu, stanie się wzorem lub normą dalszych, zewnętrznych już czynności twórczych.

W momencie konstruowania odpowiednich idei jako wzorów dla dalszego ludzkiego działania w jakimkolwiek porządku leży istotny

moment rozumienia dzieła kultury. Idea ta może później wyrazić się i „zmaterializować” w czymkolwiek — w sposobie mego myślenia, w moich uczuciach, w moim ciele, w jego najrozmaitszych dobrowolnych poruszeniach, w przyrodzie. Ale nie należy tego pojmować ściśle dedukcyjnie — najpierw konstruowanie idei, a potem jej wcielanie, czy jej wykonywanie. Człowiek nie jest „duchem czystym” i dlatego nie ma absolutnej i wszechaspektowej pierwotności idei nad rzeczą poddaną „obróbce”. Przede wszystkim sama konstrukcja idei dokonuje się „w pocie czoła” i jest uwarunkowana konkretną robotą w konkretnym materiale. Nikt bowiem nie będzie literatem, jeśli nie zacznie pisać, kreślić i przetwarzać, nikt nie stanie się od razu rzeźbiarzem, muzykiem, mówcą, tancerzem jeśli nie będzie dokonywał realnych, zewnętrznych czynności, które nie tylko kontrolują wewnętrzną twórczość, ale zarazem realnie na jej rozwój wpływają.

Mimo to jednak momentem istotnym dla twórczości kulturowej jest sam moment formalny wyrażający się w konstrukowaniu idei w naszym twórczym poznaniu, chociaż idea ta w warunkach ludzkich nawet jeśli w ogóle powstanie, to nigdy nie osiągnie swojej pełni bez realnej pracy angażującej całego człowieka. Rozumiał to Brat Albert Chmielowski, gdy uczył swych braci, że „Boga trzeba tak kochać, by bolały mięśnie i kości”. Aby bowiem miłość była realna, nie może się ona rozpłynąć w abstrakcji.

Jeśli konstruowanie idei jest momentem zasadniczym dla tworzenia się kultury, to współzasadniczym elementem jest wcielanie idei w materię. Rzeczywistość, w którą została wcielona idea, staje się tworem kulturowym. Twór kulturowy, ucieleśniający ideę, jest przez to samo pochodny od intelektu i to w takiej mierze, w jakiej realizuje poczętą w intelekcie ideę. W wytworze kultury dostrzegamy stojących naprzeciw siebie tworzącego w oparciu o ideę człowieka i — r e s z t ę. Człowiek twórczo wkracza w przyrodę, we wszystko, co jest „zastane” — a może to być w swych różnych elementach sam człowiek; jego wewnętrzne życie, społeczeństwo, zwierzęta, cała martwa i żywa przyroda. Wszystko to jest „poddane” człowiekowi i jego idei twórczej, w świetle której człowiek formuje na wzór poczętej przez siebie idei to wszystko, co da się uformować i przetwarzać. Jeśli tak się ma sprawa, to o kulturze można powiedzieć, że *jest ona racjonalizacją (intelektualizacją) natury w zasięgu dla człowieka możliwym*. Możliwość owa coraz bardziej się powiększa dla człowieka właśnie dzięki temu, że reflektująca osoba wkracza w naturę i przetwarza ją wedle obranej idei. I owo przetwarzanie rzeczywistości w sobie i poza sobą wedle poczętej w intelekcie idei jest dziełem kultury.

Jeśli przedstawiona tu koncepcja jest słuszna, to moment osobowy (a więc człowieka świadomie i wolnie tworzącego) jest momentem centralnym działalności kulturowej i dlatego odrywanie kultury od ludzkiej osoby podcinałoby istotny korzeń życia kultury.

Zapytajmy, w jakich uwarunkowaniach i bytowych stanach pojawia się możliwość uprawiania kultury? Najogólniej dana odpowiedź wydaje się stereotypowa, a nawet banalna, gdyż tylko w pewnych stanach bytowych, które w filozofii nieściśle nazywamy „złożeniami", wyrażonymi w kategoriach aktu i możności, pojawiają się niezbędne warunki uniesprzeczniające powstawanie i rozwój kultury. Niewątpliwie zdanie tu wyrażone jest użyciem dużego myślowego, a nawet systemowego skrótu i to może szokować. Ale przy bliższych badaniach dziejów myśli filozoficznej staje się coraz bardziej wiadome, że zasadniczy spór toczący się od początków historii myśli naukowej do dnia dzisiejszego dotyczy interpretacji bądź monistycznej, bądź pluralistycznej realnego świata. I *gros* systemów filozoficznych stoi właściwie na gruncie monistycznym, lub przynajmniej monizującym. Wydaje się, że pierwszym przezwyciężeniem monizmu była filozofia Arystotelesa, który nie tylko stwierdzał pluralizm bytów, ale co więcej, pluralizm ten uzasadnił przy pomocy bytowego „złożenia", wyrażającego się w relacjach możności i aktu. To prawda, że myśl Arystotelesa przezwyciężająca monizm musiała jeszcze być uzupełniona przez koncepcję Tomasza z Akwinu, który naczelne „złożenie" dostrzegł w nietożsamości realnej istoty i istnienia bytu przygodnego, niemniej jednak zasadnicza intuicja możności i aktu w realnym bycie została już w starożytności dokonana, chociaż dotyczyła ona struktur czysto istotnych — materii i formy.

Tylko akceptacja bytowego „złożenia" (przy równoczesnej względnej bytowej tożsamości i niepodzieloności) dostarcza podstaw dla dostrzeżenia dynamizmu. Gdyby byt przygodny był ostatecznie niezłożony, to wszystko, co się dzieje, działoby się — jak pouczała nas stara filozofia Indii — bądź pozornie, bądź działanie bytu byłoby jakimś conajmniej nieporozumieniem. Jeśli jednak dostrzegamy różnorodne działanie bytów, a zwłaszcza działanie człowieka jako bytu rozumnego, to ostatecznie jest ono wytłumaczalne tylko przy przyjęciu pluralizmu, a przez to samo wewnętrznego „złożenia" z elementów mających się do siebie jak możność do aktu, gdzie samo działanie jest coraz pełniejszym aktualizowaniem różnorakich bytowych możności. W konsekwentnie monistycznej interpretacji świata właściwie wszystko jest mu już dane, niczego nie można „tworzyć", bo wszystko już „jest", chociażby nawet monizm był pojęciem jako dialektyczne „stawanie się". Takie bowiem ewentualne „stawanie się" nie dodałoby nowego bytu w sto-

sunku do tego, co jest, bo każda prawdziwa ewentualna nowość byłaby cudem samostwarzania się, czyli byłaby realizowaniem się absurdu, bo z niebytu powstawałby byt.

Jeśli natomiast byt jest złożony i złożoność owa wyraża się w relacjach możności do aktu, to przy założeniu — w tym wypadku koniecznym — istnienia Absolutu, jest realna możność aktualizowania się najbardziej rozmaitych bytowych elementów. Wówczas jedynie jest możliwa ewolucja, która jak sądzi Teilhard de Chardin, idzie w podwójnym kierunku: ekstensjonalnym — tam gdzie dominują prawa materii i intensjonalnym (inwolucja ducha), gdzie są linie rozwojowe ducha. Jeśli pierwszy kierunek ewolucji prowadzi do powstawania coraz wyższych form organiczno-materialnych, dzięki nieustannie doskonalącym się zestawieniom i syntezie materialno-rozciągłych korpuskuł, to kierunek ewolucji intensjonalnej (inwolucji) staje się możliwy dzięki intencjonalnemu „wchłanianiu w siebie" całego szeregu „całości", łącznie z całością kosmosu i sięga niemal granic Absolutu (szczytowy moment inwolucji dokonuje się w pełnej osobowej afirmacji Absolutu), a wszystko to jest aktualizacją potencjalności jakościowych (intelektu i woli) ludzkiej osoby. Człowiek jako osoba rozwija się „do wewnątrz" ubogacając się intencjonalnie wchłoniętym światem.

W tym miejscu trzeba wskazać na dwa zasadnicze porządki ludzkiej (osobowej) potencjalności: naturalnej i obediencjalnej, czyli „możności uległości".

Wszelką potencjalność można wyznaczyć jedynie dzięki dostrzeżeniu proporcjonalnych aktów, doskonalących czyli aktualizujących samą potencjalność. Potencjalność pierwsza, naturalna, jest możnością rozwoju i doskonalenia się człowieka ze względu na współmierne bodźce-akty „z tego świata", a więc bodźce całej przyrody, łącznie z działaniem drugiego człowieka. Pod wpływem tych bodźców nieustannie doskonalimy się czyli aktualizujemy nasze najrozmaitsze, jakże bogate, potencjalności, zwłaszcza potencjalności naszej psychiki — intelektu, woli, uczuć. Wystarczy na to wskazać, by dostrzec niemal nieskończone horyzonty rozwoju ludzkiej osoby.

A gdy zwrócimy uwagę, że mnogi, pluralistyczny, wewnętrznie „złożony" byt przygodny jest sprzeczny bez istnienia Absolutu, który od strony istnienia jest racją ostateczną każdego konkretu, to między człowiekiem, jako ludzką osobą, a Absolutem istnieją najrozmaitsze powiązania. Absolut jako źródło i stwórca bytu (ostateczna racja istnienia) może działać na osobę człowieka i jako najwyższy Akt wyzwolić w człowieku takie potencjalności, których nie zaktualizuje ani natura, ani drugi człowiek, tylko On sam. Człowiek

jako rozumna i wolna osoba jest — wie o tym czy nie wie — uległy działaniu Absolutu jako Osoby boskiej. Jeśli sprawa tak się przedstawia, to w człowieku odkrywamy nowe jeszcze pokłady potencjalności, których aktualizacja przez Osobę boskiego Absolutu jest władna wynieść człowieka niemal do granic Absolutu. I tu człowiek może się zetknąć i styka się z nieskończonością ewolucji w sensie intensjonalnym. Taka ewolucja nie ma już granic, z wyjątkiem granicy negatywnej — przekreślenia człowieczeństwa jako natury rozumnej. Człowiek nie może rozwijać się i aktualizować — pod wpływem Absolutu — potencjalności w kierunku antyracjonalnym. Jeśli człowiek jest tym, czym go czyni rozum, to rozwój jego osobowych potencjalności nie może pójść w kierunku przeciwnym umysłowi. Byłaby to jakaś pseudo-mistyka i pseudo-supernaturalizm. Dlatego też normalne drogi wewnętrznej ewolucji człowieka prowadzą przez „otwarcie się" na realne dobro, leżące poza człowiekiem i „uzasadniające" ludzkie życie. Dobro to może być osobą, drugim „ty" (bądź ludzkim, bądź „TY" boskiego Absolutu). W otwarciu się na dobro drugiej osoby, drugiego „TY", wkraczamy zasadniczo w porządek religii, która ostatecznie realnie uzasadnia życie osobowe człowieka przez osobę drugą Boga i Człowieka, którego „Ojciec jest w niebiesiech". Drugim dobrem uzasadniającym ludzkie poznanie jest dobro rzeczy, jest dojrzenie relacji jako racji dostrzeżonych i niewytłumaczonych w poznaniu stanów rzeczowych. I to jest domeną nauki. Wszelki jednak rozwój człowieka i jego twórczość jest aktualizacją potencjalności tak człowieka jak i otaczającego świata. Momenty kulturowe są wszędzie tam, gdzie dokonuje się aktualizacja potencjalności pod kierownictwem rozumu ludzkiego. Mogą to być potencjalności tak człowieka jak i natury. Ich negacja byłaby równoznaczna z negacją koniecznych i wystarczających warunków tworzenia się i rozwoju kultury.

Na tle różnorakich potencjalności natury i spotencjalizowania samej ludzkiej osoby istnieje możliwość różnych kultur, gdyż różne potencjalności możemy aktualizować i w różny sposób i przy użyciu różnych idei kierujących kulturotwórczym działaniem. Najogólniej jednak aktualizowanie potencjalności ludzkiego ducha dokonuje się zazwyczaj według trzech zasadniczych nastawień poznawczych, dzięki czemu stykamy się w różnych środowiskach (osób, czasu, miejsc) z kulturami o przewadze bądź nauki, bądź moralności wraz z religią, bądź wreszcie techniki. Te dominanty w różnych dziedzinach rozmaicie się przejawiają i to tak w życiu jednostkowym jak całych grup społecznych. W obrębie wyróżnionych trzech dziedzin intelektualnego poznania

jest nieskończona ilość możliwości realizacji kultur, gdyż niemal nieskończona jest potencjalność człowieka i natury i nieskończona możliwość konstruowania idei-wzoru, której materializacją są twory kultury. I w tym kryje się powód uniwersalnego spojrzenia na zagadnienie kultury i zarazem unikania sekciarstwa w tej materii. Sekciarstwo bowiem absolutyzuje aspekty i kanonizuje jedną ideę kierowniczą. Tymczasem rzeczywistość jest tak bogata, możliwość aktualizowania potencjalności człowieka i samej natury tak nieskończona, że rozwój kultury leży w możliwie najwszechstronniejszej aktualizacji tego wszystkiego, co może być różnorako udoskonalone przy użyciu światła rozumu. Owa wszechstronna aktualizacja potencjalności natury dokonana przez ludzką osobę wypełnia treścią ogromne pole znajdujące się między dwoma biegunami bytu: osobą człowieka i Osobą Absolutu. I w tym sensie przeznaczeniem człowieka jest tworzenie treści kulturowych na polu bytu przygodnego.

Kończąc ogólne zagajenie na temat filozofii kultury można jeszcze krótko spojrzeć na zaanonsowane przez Spenglera zagadnienie „starzenia się" kultur. Czy naprawdę kultury starzeją się i dochodzą do jakiejś doskonałości, lub ewentualnie wyradzają się w „sklerozę cywilizacji"? Gdybyśmy się zgodzili na wyróżnienie kultur o dominantach nauki, moralności i religii, oraz techniki, to można by zaryzykować danie odpowiedzi nieco odmiennych dla różnych kierunków kultur. I tak — chociaż zdajemy sobie dobrze sprawę z tego, że nie ma wydestylowanych stanów kulturowych, a przeciwnie wszystkie typy kultur wzajemnie się przenikają — kultury o dominacji naukowej do tej pory nieustannie w historii myśli ludzkiej wzrastają. Nauka bowiem nie jest dziełem jednego człowieka, ale społeczności. Wzrost obiektywny nauki jest niewątpliwy. I w tej dziedzinie, wydaje się, istnieje możliwość nieskończonego wzrastania kultury.

Skoro jednak nastawienia kulturowe występują nie w stanach odizolowanych, ale wzajemnie się przeplatają, warunkują i jednoczą, to jest możliwe, że wzrost kultury o dominantach teoretyczno-naukowych może być zahamowany przez niedorozwój kultury moralnej; istnieje nawet możliwość totalnego zniszczenia kultury przez brak i zacofanie moralne.

Gdy zwrócimy uwagę na sprawę rozwoju kultur o dominantach moralnych, to — skoro życie moralne jest wyłącznie przeżywaniem osobowym, nikomu nie przekazywalnym — nie da się stwierdzić obiektywnego, ciągłego wzrostu społecznego w porządku moralności. Jak w życiu jednostki tak i całych społeczeństw w tym miejscu istnieje fluktuacja. Nigdy nie można powiedzieć, że obiek-

tywnie porządek moralny dzisiejszy jest wyższy od przeżyć moralnych człowieka dnia wczorajszego. Moralność jest osobistym i osobowym przeżyciem człowieka, a osobiste przeżycie zależy od świadomości.

Kultury o dominantach technicznych nieustannie do tej pory wzrastają, a to dlatego, że technika łączy się z nauką i jest funkcją społecznego życia człowieka. Trudno natomiast stwierdzić, by wzrastały nieustannie akcenty artystyczne w tworach kulturowych.

Chcąc ostatecznie uogólnić jakąś odpowiedź na pytanie, czy kultura obiektywnie wzrasta i starzeje się, można zaryzykować twierdzenie: ilekroć w twórczości kulturowej dominują momenty wolności, intuicji, żywego kontaktu ze światem i swobodnej twórczości, tylekroć mamy do czynienia z tendencją wzrastania i ożywiania kultury. Ilekroć natomiast w świadomości człowieka dominuje mechanistyczna dedukcja, chęć kodyfikowania, ustalania ostatecznych reguł, moralnej kazuistyki, tylekroć dostrzegamy starzenie się i dekadencję życia kulturowego.

Mieczysław A. Krąpiec, OP

Z DYSKUSJI

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

KULTURA A WARTOŚĆ

W SWEJ WYPOWIEDZI chcę zwrócić uwagę tylko na jedną sprawę: powiązanie kultury i wartości. Wypadałoby zacząć od określenia, co rozumiemy przez pojęcie wartości. Ale wobec wieloznaczności tego terminu i wobec różnych teorii wartości musimy poprzestać na potocznych intuicjach, jakie z pojęciem wartości łączymy. Wydaje się, że najogólniej można określić wartość jako to, co wywołuje w nas przeżycie uznania lub odrzucenia, aprobaty lub dezaprobaty, przeżycie, które znajduje wyraz w odpowiednich sądach wartościujących i oceniających. Określenie to nie dotyka jednak istoty wartości i zwraca uwagę jedynie na pewną jej cechę relatywną (bo uzależnioną od odpowiedniej reakcji podmiotu), może jednak wystarczy dla potrzeb porozumienia się w samym punkcie wyjścia.

Zagadnienie stosunku kultury do wartości, a w konsekwencji filozofii kultury do filozofii wartości, rozpatrywać można z różnych stron. Tymczasem zwróćmy uwagę na trzy aspekty tej

sprawy: 1. aspekt metodologiczny, 2. aspekt genetyczny, 3. aspekt ontologiczno-aksjologiczny.

Ad 1. Wydaje się, że filozofia kultury jest metodologicznie wtórna wobec filozofii wartości — aksjologii. Mówiąc o kulturze musimy nieuchronnie odwoływać się do pojęcia wartości i do określonej teorii wartości, którą filozofia kultury zakłada. Zależy ona od niej co najmniej w takim samym stopniu, jak od filozofii człowieka i od metafizyki ogólnej — co tak bardzo akcentował o. prof. Krąpiec w swym odczycie. W porządku aksjologicznym szukać by też można kryterium odróżniającego pojęcie kultury od pojęcia cywilizacji. Zarówno kultura jak i cywilizacja dążą do realizacji określonych wartości, ale jakości tych wartości i ich dobory są w obu wypadkach różne. Być może różnica polega tu na tym, że cywilizacja zmierza do osiągnięcia pewnych wartości nadrzędnych i utylitarnych, podczas gdy kultura nastawiona jest ostatecznie na zdobywanie tzw. wartości absolutnych.

Ad 2. Zastanawiając się nad genezą kultury i warunkami, które umożliwiają jej powstanie, wypada na początku rozróżnić kulturę jako czynność, a raczej zespół procesów kulturowotwórczych oraz kulturę jako wytwór tych procesów. Procesy kulturowotwórcze mogą zacząć się dopiero tam, gdzie zrealizowany jest już pewien w a r t o ś c i o w y stan rzeczy, umożliwiający w ogóle dostrzeżenie i potrzebę realizacji wartości innych, wyższych od tych, które zakładane były na początku. Osiągnięcie tych „zadanych" wartości prowadzi z kolei do nowych procesów kulturowotwórczych, których potrzeba i kierunek zostały umożliwione drogą zdobycia poprzednich.

Badania związane z genetycznym aspektem kultury dotyczyć mogą bądź jednostkowego człowieka, bądź społeczności ludzkiej. W pierwszym przypadku filozofia kultury zazębia się z szeroko pojętą antropologią filozoficzną, w drugim wchodzi w związek z historią kultury.

Gdy — dla przykładu — mówimy o kulturze intelektualnej czy artystycznej, mamy na myśli zespół uwarunkowań, które — same. wartościowe — prowadzą do realizacji odpowiednich wartości intelektualnych czy artystycznych. Człowiek kulturalny, to człowiek, który zrealizował już w sobie określone wartości i zdolny jest do ich dalszego rozwijania. Jak widać, sprawa ta pozostaje w ścisłym związku z zagadnieniem trwałych dyspozycji czy cnót, które usprawniają człowieka do „ucieleśniania" owych wartości w swym życiu. Filozoficzna refleksja nad historią kultury (w aspekcie społecznym) powinna doprowadzić do odpowiedzi na pytania, jakie dobory wartości faktycznie prowadziły do kulturalnego postępu, a jakie w tym przeszkadzały, jakie struktury kulturowe były przez ludzkość zakładane — jako cele, a jakie *de facto* bywały osiągane itp.

Analizując te sprawy nie można pominąć także czynnika wychowania — zarówno indywidualnego jak i społecznego — które prowadzić miało do uwrażliwienia na określone wartości i usprawnić ich osiąganie. Materiał historyczny jest tu bardzo bogaty, wystarczy chociażby wskazać na pedagogiczny program Platona, zmierzający do wychowania człowieka wszechstronnie dzielnego etycznie („sprawiedliwego"), przy równoczesnym uznaniu dobra i piękna (*kalokagathia*) za wartość najwyższą. Tylko taki człowiek mógł stać się w konsekwencji pełnoprawnym i odpowiedzialnym obywatelem państwa.

Wszystko to pozwala na wyciągnięcie wniosku, że do istoty kultury należy stan ucieleśnienia określonych wartości, które same usprawniają do realizacji wartości innych, ale zawsze w jakimś porządku wyższych niż zastane. To decyduje o dynamicznym charakterze kultury, która jest zarówno nosicielem, jak i — mówiąc nieładnie — „usprawniaczem" wartości.

Ad 3. Odniesione do zagadnienia kultury badania ontologiczno-aksjologiczne mają na celu odpowiedzi na m. in. następujące pytania: 1. jakie wartości decydują o tym, że pewne struktury, procesy itp. można nazwać kulturowymi, czyli, innymi słowy, dzięki jakim wartościom kultura jest kulturą, 2. jakie zachodzą konieczne związki między tymi wartościami, 3. jakie dobory wartości warunkują z konieczności inne (a więc np. czy i o ile tzw. wartości techniczne, ekonomiczne itp. warunkują tzw. wartości „duchowe"), 4. jakie wartości stanowią właściwe cele kulturowotwórczej działalności.

Wydaje się, że ten ostatni, teleologiczny aspekt jest tu szczególnie ważny. Od tego, jakie cele zostaną założone, zależą też z konieczności różne typy kultur. Im większa będzie ich różnorodność, podporządkowana jednak harmonijnie jakiejś wartości naczelnej, tym bogatsza, a równocześnie tym bardziej zwarta będzie sama kultura.

Władysław Stróżewski

STANISŁAW GRYGIEL

KULTURA, HUMANIZM I RELIGIA

NIE CHODZI mi o aspekt historyczny zagadnienia. Możliwe, że nie pozwala on dostrzec zjawiska, które uważa się za kulturę chrześcijańską. Nie chodzi mi o to, jak się przedstawiają zjawiska historyczne, ale jak się naprawdę rzecz ma, w „samej swojej istocie". Historia daje dużo elementów potrzebnych do oceny

konkretnych ludzi, społeczeństw oraz ich działania, i może pomóc naszemu poznaniu praktycznemu, lecz nie daje znów tak wiele do rozwiązania samych problemów, w obliczu których tamci ludzie stali, a które domagają się także i naszej odpowiedzi. Pewno, że te dwa porządki (teoretyczny i „historyczny") przeplatają się nawzajem, że historia bardzo często naprowadzić może na rozwiązanie problemu; ale tylko naprowadzić, nic więcej. Jądra odpowiedzi należy mimo wszystko szukać gdzie indziej. Niewątpliwie łatwiej jest mówić o zjawiskach historycznych, ale łatwiej nie znaczy, że znajdujemy się w sednie zagadnienia.

Chociaż istnieje wiele definicji kultury, niemniej jednak — a może właśnie dlatego — trzeba starać się przynajmniej pokazać to, o czym chce się mówić. W przeciwnym wypadku stanęlibyśmy przed dwiema możliwościami: albo pozbylibyśmy się przedmiotu i nie byłoby się czym zajmować, albo skazalibyśmy się na wygłaszanie zdań *de omnibus et quibusdam aliis*.

Jeżeli pytamy o stosunek religii do kultury, to w jakim znaczeniu używamy słowa kultura?

Religia ma miejsce tam, gdzie istnieje świadomy i wolny stosunek do Boga. Ze stosunkiem takim spotykamy się jedynie w człowieku. Jeżeli zatem ma miejsce jakiś związek między kulturą i religią, można go będzie znaleźć wyłącznie w człowieku, w jego życiu, które przejawia się w świadomym i wolnym działaniu. Wytwory działania znajdują się już poza tą sferą; uzyskują swój specyficznie autonomiczny byt. A więc gdybyśmy je przede wszystkim uważali za kulturę, trudno, bardzo trudno byłoby mówić o związku kultury z religią. Piękna katedra o tyle łączy się z religią, o ile służy życiu religijnemu człowieka. A więc poprzez, powiedzmy, jego działanie wiąże się z religią, konkretnie — z więzią łączącą człowieka z Bogiem. Wniosek: postawienie problemu „religia a kultura" zakłada, że kultury dopatrujemy się przede wszystkim w działaniu człowieka.

Ponadto doświadczenie codzienne uczy, że mówimy o człowieku kulturalnym, o jego postępowaniu kulturalnym, o jego działaniu kulturalnym, a już z wytworami jego działania rzecz się komplikuje. Do nich raczej stosuje się określenie kulturowy aniżeli kulturalny (wytwory kulturowe a nie wytwory kulturalne). W moim odczuciu przymiotnik kulturowy oznacza coś statycznego, już gotowego, całego, a kulturalny — coś dynamicznego, co się jeszcze staje i do czegoś dąży. A nawet określając jakieś działanie przymiotnikiem „kulturowe" mamy na uwadze jego produkt i przez związek z nim nadajemy działaniu owe miano. Mówiąc zatem o działaniu kulturowym chcemy wskazać raczej na jego wytwór niż na nie samo; mówiąc natomiast o działaniu kulturalnym

mówimy o nim jako takim, o jego jakości. Niewątpliwie i ono także daje pewne wytwory, niemniej nie na wytwory chcemy położyć akcent.

Już zaś działanie jest pierwotniejsze od swoich wytworów, dlatego tego momentu, który nazywamy kulturą, doszukuję się najpierw w samym działaniu ludzkim, wtórnie — w jego wytworach.

Gdy sięgniemy do etymologii słowa — *cultura* — nie bez znaczenia jest, że mamy w nim do czynienia z formą czasownikową, wyrażającą powinność uprawiania jakichś rzeczy-wartości, czegoś, co należy uprawiać. Uprawa jest właśnie działaniem.

Tutaj narzuca się kapitalne pytanie: co należy uprawiać? Z nim musi się łączyć pytanie o stosunek kultury do religii, inaczej bowiem stosunek ten byłby nieistotny i niewart rozpatrywania.

Z danych „fenomenologicznych" możemy wnioskować tyle, że osoba jest bytem poznającym i działającym „dla siebie" — co nie wyklucza otwarcia na drugą osobę. Człowiek chce wchłonąć w siebie i dla siebie rzeczywistość, aby mógł już w sobie znaleźć wszystko, aby nie „cierpiał" i nie wychodził na zewnątrz siebie; człowiek dąży do pewnego rodzaju immanencji. Mówiąc językiem teologicznym — dąży on do przebóstwienia siebie. Jeżeli religia nie jest w stanie tego umożliwić, nie ma ona najmniejszego sensu. Dla nas na razie ważne jest stwierdzenie, że człowiek w swoim działaniu ma na celu siebie — człowieka. Jeżeli tak i jeżeli kultura mieści się przede wszystkim w działaniu, najważniejszym w kulturze może być tylko on. On — człowiek — jest jej celem i racją bytu. Służenie człowiekowi stanowi nieodzowny warunek, aby kultura mogła być sobą. Uprawianie człowieka, jeśli wolno tak powiedzieć, stanowi najgłębiej pojętą kulturę, z którą tylko tak rozumianą religia może mieć bezpośredni związek.

Straciwszy ze swojego horyzontu człowieka kultura przyjmuje na jego miejsce coś innego, lecz wówczas chyba nie można już mówić, że służy ona jeszcze człowiekowi. A jeśli nie służy jemu, to jaki jest jej sens, jaki może być, w co się w ogóle przeradza? Chętnie powiedziałbym, że w kulturyzm.

Dlaczego tak się dzieje?

W człowieku istnieją trzy pola doświadczenia, na których rozgrywa się cała działalność ludzka: doświadczenia zmysłowego, intelektualnego [1] oraz religijnego. I wszystkie trzy, razem wzięte,

[1] Mówiąc o doświadczeniu intelektualnym i o jego wytworze-fikcji, mam na myśli rozum *(ratio)* i to jest jeszcze nie w każdym jednym wypadku jego działania, lecz tylko wtedy, kiedy tworzy on pojęcia, którym nie odpowiadają

wyznaczają działaniu człowieka cel, którym jest on sam. Każde z nich bowiem daje elementy tworzące całość zwaną koncepcją człowieka, która mówi, co należy w człowieku uprawiać i po co. Pominięcie jednego z nich powoduje skrzywienie obrazu człowieka i jego samego.

Jaką rolę odgrywa tu religia? Nie chcę mówić o tym, że daje ona czynom ludzkim nakierowanie w stronę Boga, że daje im ich ostateczny sens i wartość w wymiarach nieprzemijalnych. Chodzi mi raczej o coś innego, o coś bardziej już teraz, jeszcze przed decydującym stąd odejściem uchwytnego dla naszych władz poznawczych. Kultura ma przecież miejsce tutaj. Tutaj rozgrywa się działanie, w tym świecie.

Wszyscy — nie chcąc stracić zaszczytnego miana humanistów — twierdzą, że „dla człowieka", że „człowiek ponad wszystko" itd. Lecz co to jest — bardzo generalnie rzecz biorąc — ten człowiek. Czy to jest ten konkretny, tu i teraz pracujący i cierpiący byt, czy może coś innego. Komu się człowiek faktycznie podporządkowuje, kiedy podporządkowuje się, jak sam twierdzi „człowiewiekowi"?

Otóż wydaje się, że religia — spojrzenie na człowieka jako na byt immanentnie związany z Bogiem — powoduje, iż kultura ma na uwadze konkretnego, już żyjącego tu i teraz człowieka, przekreślenie jej natomiast wciąga kulturę w służbę tzw. człowieka przyszłego, który nie jest niczym innym jak tylko konstrukcją pojęciową. Trzecią możliwością byłby „liberalizm", nie ograniczający człowieka w działaniu i nie wytyczający jakichś określonych dróg, po których mogłoby się ono potoczyć. Lecz jest to zarazem, wydaje się, przekreślenie samej kultury.

Spróbuję wytłumaczyć, co rozumiem przez powyższe stwierdzenia.

Wykluczmy z życia człowieka, z jego doświadczenia pojętego jako pewna całość, moment religijny. Konsekwentnie działanie ludzkie determinują dwa pozostałe momenty: intelektualny i zmysłowy. Suponują one, że człowieka można „do końca" objąć. Skoro zaś człowiek działa i ustawicznie się zmienia, to dąży do własnej przemiany w jakiegoś innego człowieka, innego od siebie z „teraz i tu". Gdyby było inaczej, gdyby człowiek w swoim działaniu nie dążył do innego człowieka, takiego, którego jeszcze nie ma, mieli-

określone korelaty. I tak wydaje się na przykład, że pojęcie człowieka jest jednym z nich. Nie mam natomiast na myśli intelektu (*intellectus*), który intuicyjne wnika w konkretnie istniejące byty. Człowiek stanowi jedność; jedno doświadczenie „przechodzi" w drugie, w wyższe. Wydaje mi się, jak zaznaczam poniżej, że ten intuicyjny styk intelektu z istnieniem tworzy pomost między polem doświadczenia zwanego intelektualnym a polem doświadczenia religijnego.

byśmy do czynienia z absurdem: człowiek dążyłby do przemiany siebie w siebie, tego samego. A więc po co w ogóle byłaby potrzebna przemiana? Wszystko przecież byłoby już dane. Gdyby natomiast dążył do czegoś innego niż człowiek, przekreśliłby humanizm. Zatem musi się przyjąć — jako cel — jakiegoś człowieka innego od obecnego, jakiegoś człowieka przyszłego. Co go wyznacza? Intelekt. Zmysły bowiem wyznaczają jedynie to, co już jest. Zmysły jedynie konstatują, że coś jest. W przyszłość wybiec może wyłącznie intelekt.

Intelekt operuje pojęciami, wskutek czego „człowiek przyszły" nie będzie niczym innym jak tylko takim lub innym ich zestawem — konstrukcją, nie posiadającą w rzeczywistości swojego korelatu. Nigdy go zresztą nie będzie posiadać. Gdyby korelat ów kiedykolwiek się pojawił, oznaczałoby to koniec tego świata.

Każdy zespół pojęć stanowiący zamkniętą całość ma to do siebie, że zachowuje się z wściekłą konsekwencją i nie dopuszcza treści przez siebie niezaprogramowanych. Zwolennicy czystego intelektualizmu tak pojmują naukowość, że postulat jej przestrzegania — konsekwentnie obejmujący także kulturę — pociąga za sobą determinizm, któremu podporządkować się znaczy dla człowieka pozbawić się wolności na rzecz swej konstrukcji pojęciowej, na rzecz jednym słowem fikcji. W imię tej fikcji skrajni intelektualiści próbują przykrawać człowieka. Nie chcą się zgodzić, aby doszła do głosu niespodzianka, niemal konstytuująca istotę ludzką. Bez tego elementu niespodzianki praca przestaje być twórczością, sztuka zmienia się w szablon, myśl — w banalną mowę-trawę mijającą się z rzeczywistością. W Sparcie oskarżano z zdradę główną za najmniejszą nutkę wprowadzoną do melodii śpiewanej przez chór w czasie uroczystości państwowych, a którą raz kiedyś zatwierdziła władza uważając ją za najlepszą dla wychowania zastępów młodych Spartiatów, przeznaczonych na tę czy inną Messenię. Likurg jako teoretyk i prawodawca, Tyrteusz jako poeta, Terpander jako muzyk — wyjść poza nich to knuć spisek z Atenami. Wiadomo, jak się potoczyła historia. Chociaż Sparta militarnie wykazała druzgocącą wyższość nad Atenami w wojnie peloponeskiej (sama jednak w niedługi czas później znalazła pod Leuktrami „silniejszego od siebie" — taki już los „nieosobowych" kultur, że giną jedne od drugich, a nie powiększają się nawzajem o siebie), my jednak żyjemy dorobkiem Aten. Ze Sparty nie mamy nic prócz przestrogi. Bo nawet Tyrteusz kontynuował na użytek państwa Homera i elegię jońską, a Terpandra ściągnięto z Lesbos.

Psalmów nie napisał Goliat lecz Dawid, który potrafi, gdy zajdzie tego potrzeba, zdobyć się nawet na taką nowość, jaką jest

proca i „pięć jaśniusieńkich kamieni z potoka". Tylko Dawid nie kostnieje i nie poddaje się jednej formie karaceny: „Nie mogę tak chodzić, bo nie mam zwyczaju!".

Zazwyczaj społeczeństwo służące „przyszłemu człowiekowi" przemienia się w społeczeństwo o charakterze militarnym, dla utrzymania w posłuszeństwie (dla tej fikcji) siebie samego oraz ewentualnie takiej lub innej Messenii.

Czysty intelektualista — doktryner — jeśli nie chce wpaść w pułapki swoich własnych pomysłów, ma drugą drogę do wyboru, tzw. liberalizm, stanowiący próbę obrony człowieka teraźniejszego przed „przyszłym". Nie podporządkowuje on jednostki ludzkiej żadnemu zespołowi pojęć tworzących jakiś idealny wzór, do którego człowiek miałby dążyć. Pozornie liberalizm jest „otwarty". Mówię pozornie, ponieważ nie posiadając „ogrodzenia" pozwala na wyjście w każdym kierunku. Wszystko się w nim zlewa z „otoczeniem". Środowisko, w którym on panuje, różni się od innych jedynie brakiem własnego oblicza. Jest nijakie i nijakość ta przeradza się w jego styl. Bardzo często „teraźniejszego człowieka" wyznacza tu samo doświadczenie zmysłowe.

Co się tymczasem dzieje, jeśli do głosu w określeniu tego celu, któremu ma służyć kultura, dojdzie także moment religijny — doświadczenie religijne? Powtarzam, że chodzi mi o rzecz jak najbardziej konkretną, możliwą już „dziś" do sprawdzenia.

Wydaje się, że doświadczenie to decyduje o tym, że najważniejszy w kulturze staje się człowiek dzisiejszy, a nie konstrukcja, która ostatecznie nie jest żadną przyszłością; człowiek dzisiejszy, który jednak nie jest bez „kształtu-ogrodzenia" nadającego oblicze i kierunek działania-wyjścia (Umysł bowiem „pomyślał" człowieka). Moment religijny powoduje także i to, że człowiek staje wobec ściśle określonych faktów i nie mogąc ich objąć swoim rozumem i wyrazić ich jego „słowem" — pojęciem — może i musi im tylko zaświadczyć, dać świadectwo. I moglibyśmy chyba powiedzieć, że kultura stanowi w szerokim znaczeniu stwórczy, czyli osobowy stosunek człowieka do problemów, przed którymi on znalazł się na skutek uświadomienia sobie takich faktów, jak świat, człowiek i jego wytwory oraz Bóg i Jego stworzenie.

Danie świadectwa opiera się na prawdzie, że jeśli cokolwiek jest (istnieje), to musi istnieć Bóg. Dając świadectwo czemukolwiek, *implicite* daję świadectwo całej rzeczywistości, czyli Bogu i stworzeniu. I dlatego twierdzę, że zaświadczenie, iż coś istnieje, wszystko jedno co, pióro, którym piszę, komar, który mi brzęczy nad uchem, ja sam, stanowi pierwszy krok w sferę religijną. Po-

wiedziałbym, że jest *naturaliter religiosum*. Dzisiejsza literatura, która tak wiele mówi i tak bardzo postuluje *témoignage*, nieświadomie tym potwierdza, że pełnego człowieka, jego pełną kulturę daje nie tylko doświadczenie zmysłowe i intelektualne; dzisiejsza literatura intuicyjnie „widzi", jak trzeba spojrzeć na kulturę.

Moment religijny w życiu człowieka tworzy na fundamencie ontycznej więzi łączącej jednostkę ludzką z Absolutem świadomą i wolną więź pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Absolut niejako po raz drugi przenika człowieka, tego „tu i teraz". Widocznie ma go za wartego swojego „trudu", skoro decyduje się na osobowe z nim związanie. Znaczy to, że „dzisiejszy człowiek" stanowi wartość sam dla siebie, bez uciekania się do pomocy „człowieka przyszłego". Z nim bowiem łączy się Absolut, a nie z kimś z przyszłości. Dla niego więc warto podjąć wszelki trud na podobieństwo trudu, jakiego podjął się Absolut.

Kultura zatem pod wpływem religii musi iść w stronę człowieka konkretnie istniejącego tu i teraz. Każdy tworząc ją ma iść w stronę siebie samego. Na tej drodze znajduje się rozwój („inwolucja!") — maksymalnie zaakceptować siebie oraz innych złączonych z Absolutem. Doskonałość chyba na tym polega, żeby poznać możliwie najgłębiej i przylgnąć wolą do siebie takiego, jakim się jest. Droga ta, zarówno jeśli chodzi o poznanie jak i o wolę, nie ma końca. „Bądźcie doskonali, jako Ojciec wasz...". człowiek jest przecież rzeczywistością tak bogatą, że analogicznie do samego Absolutu przysługuje mu miano tajemnicy. Czyny, droga, na której buduje się to, co potocznie nazywa się kulturą, są już jedynie konsekwencją. Wszystkie mają w sobie w sposób immanentny nakierowanie ku człowiekowi, prawdziwemu, realnemu człowiekowi. Bo nie ma żadnego człowieka przyszłego. Jest tylko człowiek, który głębiej poznaje siebie i coraz głębiej może do siebie lgnąć. Człowiek taki świadczy sobie, że jest, a świadcząc sobie świadczy i przyjmuje, że nie byłoby go, gdyby danie świadectwa Absolutowi było pomyłką.

Tu, wydaje się, leży centralny punkt kultury, pomiędzy faktami, którym się świadczy i które przyjmuje się za swoje. Bo już to, jaką drogą, jakim „wehikułem się jedzie", czy poprzez pisanie książek, czy poprzez tworzenie arcydzieł sztuki, czy jeszcze rozrzucając gnój na zagonach, jest jak najbardziej obojętne. Byleby to tylko była „moja" droga, własna droga. Einstein podobno najlepiej dogadywał się z zamiataczem ulicy, przy której mieszkał, i jego uważał za jednego z kulturalniejszych ludzi, jakich znał. A znał ich bez wątpienia wielu.

Nieważne jest, czy obraz przedstawia główkę kapusty czy głowę Jeremiasza. Gdzie indziej leży jego wartość.

Kultura jest tam, gdzie jest pełny, konkretny człowiek, gdzie wszystko skierowuje się ku niemu, a taki człowiek jest tylko tam, gdzie uwzględnia się jego pełne doświadczenie.

Stanisław Grygiel

Ks. MARIAN JAWORSKI

RELIGIA A KULTURA

CHCĘ zwrócić uwagę na stosunek pomiędzy religią a kulturą, ale nie od strony zdarzeniowo-historycznej, jak to np. czyni Ch. Dawson ukazując oddziaływanie religii chrześcijańskiej na ukształtowanie się kultury Europy, lecz w zakresie poznania filozoficznego, na płaszczyźnie znaczeniowej, stawiając pytanie: na czym polega ewentualnie natura tego związku. Ponadto chcę poruszyć w łączności z tą kwestią zagadnienie odrębnego powołania do tworzenia kultury i odrębnego powołania religijnego.

Kulturę najogólniej można określić jako życie i działalność człowieka jako człowieka. Ks. Konstanty Michalski w swym dziele *Między heroizmem a bestialstwem* nawiązując do zdania zamieszczonego w komentarzu św. Tomasza do Drugich Analityk Arystotelesa *Totum genus humanum arte et ratione vivit,* w ten sposób je wyjaśnia: „cały rodzaj ludzki żyje z techniki i sztuki — *arte,* z wiedzy i wartości moralnych — *ratione*. Jeżeli człowiek ma żyć jako człowiek to musi się zwrócić do kultury, gdyż inaczej nie spełni swego zadania na ziemi, nie będzie żył na niej jako człowiek. Kulturę duchową i materialną trzeba uznać nie tylko za konieczny warunek życia ludzkiego, lecz także za wytwór tego życia, za jego cechę istotną, która je wyodrębnia od świata zwierzęcego. Święty Tomasz rozstrzyga sprawę radykalnie, kiedy po jednej stronie umieszcza człowieka z jego kulturą, a po drugiej stronie zwierzę z jego instynktami i impulsami. Tylko człowiek kulturę stwarza, tylko on ją rozumie, tylko on ją potrafi odziedziczyć, ocenić i rozbudować, dowodząc, że tylko w nim tkwi coś, co go wynosi ponad naturę, ponad zwierzę na każdym stopniu jego rozwoju."

Od kultury pojętej jako życie i działalność swoiście ludzką, należy odróżnić „wytwory kultury czyli obiektywizacje, które wyszedłszy z twórczej czynności człowieka, usamodzielniają się, zdo-

bywając *sui generis* byt, związany zawsze w pewien sposób z materią".

W tym szerokim określeniu kultury, życie religijne będzie stanowiło jej część składową, jako swoisty przejaw życia człowieka obok wiedzy, sztuki, techniki, organizacji i urządzeń społecznych. Mimo jednak tego, że religia w ten sposób wchodzi jako element składowy w kulturę człowieka, religii nie możemy bez reszty uważać za jedną z wartości kulturowych.

Kultura będąc życiem i działalnością człowieka jako człowieka ma na uwadze przede wszystkim doskonałe życie człowieka na ziemi, w doczesności, jej przedmiotem jest to, co jest *profanum*. Religia natomiast ma na uwadze rzeczywistość Boską — *sacrum*, której jedną z podstawowych cech jest całkowita transcendencja w stosunku do świata natury i w stosunku do „świata człowieka". Nie oznacza to wprawdzie, że religia nie ma na względzie człowieka, jego rozwoju i pełni doskonałości, ale dokonuje się to w inny sposób aniżeli w kulturze i poprzez kulturę. Religia ma na uwadze zbawienie człowieka w Bogu, które jest darem Boga, ale równocześnie też i oddaniem się człowieka Bogu. Jest to więc coś zupełnie innego, aniżeli ta doskonałość, która jest wynikiem działania kulturotwórczego człowieka.

Na tej podstawie nie można sprowadzić ani religii do kultury, ani też kultury do religii. Obie stanowią odrębne dziedziny życia człowieka. Pozostaje tylko problem: w jakim stosunku pozostają one do siebie, czy są całkowicie niezależne, czy też da się pomiędzy nimi ustalić pewne związki.

W naszym ujęciu religia z istoty swej posiada wewnętrzny stosunek do najogólniej pojętego świata kultury. Odniesienie to jednak nie znosi odrębności i samoistności kultury. Na czym ten związek polega?

Określiliśmy wyżej, że kultura jest działalnością człowieka jako człowieka. Jako działalność człowieka jest więc ta działalność kulturotwórcza zdeterminowana jego poznaniem i hierarchią wartości, celów, które odkrywa. Są to najbardziej podstawowe czynniki charakteryzujące jego czynności, bez których nie można ich pojąć.

Otóż oba te podstawowe czynniki determinujące działalność człowieka w ich ostatecznym wymiarze wiążą się wprost z religią i są albo jej podporządkowane, przez nią wyznaczone, albo też pozostają wobec niej w sprzeczności. Religia bowiem wyznacza zarówno odpowiednią wizję świata, jak i ostateczną hierarchię wartości.

Należy jednak zachować tutaj dużą ostrożność, aby mówiąc o determinacji kultury przez religijną wizję świata, nie umieszczać jej tam, gdzie ona nie może zachodzić i gdzie jej wprowadzenie oznaczałoby naruszenie samoistności dziedziny życia kultury. Nie można

więc tej determinacji pojmować w ten sposób, że religia wyznacza np. zasady, metody czy formy postępowania kulturotwórczego człowieka. Wszystkie te składniki postępowania kulturotwórczego człowieka należy uznać w pewnym sensie za autonomiczne. Tak więc działalność artystyczną człowieka wyznacza bezpośrednio zasada artyzmu, a dobro społeczne determinuje jego działalność jako istoty społecznej.

Determinacja kultury przez religię dokonuje się na innej płaszczyźnie, a mianowicie tam, gdzie wartość kultury i jej cele wchodzą w relację z wartością i celem ostatecznym człowieka wyznaczonym przez religię. Wszystkie bowiem dziedziny rzeczywistości i wartości, będąc w swoim porządku autonomiczne, tworzą wspólnie wypływający z ich natury zespół relacji i hierarchię wartości, i w ten sposób stanowią naszą ideę świata. Jeżeli ta ostateczna wizja i hierachia wartości jest religijna, kultura wyrastająca w kręgu jej inspiracji będzie posiadała związki z religią, jako że swój ostateczny fundament, umiejscowienie w hierachii wartości i podporządkowanie ostatecznemu celowi z niej czerpie. Działalność ta będąc w swoim porządku działalnością kulturową równocześnie polegać będzie na realizacji w zakresie swoich możliwości naznaczonego wolą Bożą porządku tak w życiu publicznym jak i prywatnym.

Twórcą tego rodzaju kultury jest człowiek wierzący — świecki, który kierując się swoistymi zasadami rządzącymi w poszczególnych dziedzinach jego działalności kulturotwórczej integruje je w ostatecznej wizji świata, której mu dostarcza wiara religijna i podporządkowuje ostatecznemu celowi, jakim jest zbawienie. Będzie to wizja świata, który jest nie tylko „czystą naturą", ale przede wszystkim dziełem Bożym, a u chrześcijanina — odkupionym jeszcze przez Chrystusa. Ta wizja wyznaczy zasadniczy sens działalności kulturotwórczej człowieka — jako udziału czy kontynuacji w dziele stwórczym. Równocześnie zaś ta działalność kulturotwórcza mająca na względzie doskonałe życie człowieka na ziemi nie będzie stanowiła absolutnej wartości dla człowieka, ale poddana inspiracji czy intencji religijnej, jako wtórna działalność religijna będzie stanowiła także jeden z zasadniczych składników drogi, na której człowiek świecki będzie zdążał do Boga, jako do celu swego zbawienia.

Stwierdziliśmy wyżej, że podmiotem właściwym tak pojętej kultury jest człowiek wierzący — ale świecki. W ten sposób od ściśle pojętej działalności kulturotwórczej został wyłączony duchowny. Wydawać się to może na pierwszy rzut oka paradoksalne, zwłaszcza, gdy stojąc na gruncie historii widzimy jak duchowni w pewnych okresach podejmowali szeroko zakrojoną działalność w róż-

nych dziedzinach kultury. Biorąc jednak pod uwagę cel kultury w ogólności jak i jej poszczególne dziedziny, jak również duchownego w tym, co stanowi jego rację formalną, musimy konsekwentnie działalność kulturotwórczą przypisać człowiekowi wierzącemu — świeckiemu, i tym samym uczynić go odpowiedzialnym za kulturę otwartą na wartości religijne i z nimi harmonizującą, natomiast powołanie duchownego widzieć w działalności czysto religijnej i odpowiadającego tym samym za wartości wprost religijne w życiu człowieka. Postaramy się to pokrótce wyjaśnić.

Celem kultury — jak już określiliśmy — jest życie człowieka jako człowieka na ziemi. Człowiek, tworząc kulturę, równocześnie dzięki niej żyje jako człowiek. To życie przejawia się w tworzeniu przezeń wiedzy, sztuki, techniki, organizacji społecznych. Otóż właściwym zadaniem duchownego nie jest troska o życie człowieka na ziemi — jakkolwiek i ono nie jest mu obojętne — ale jest odpowiedzialny za te rzeczy, które są „do Boga", za pośredniczenie w przekazywaniu człowiekowi tej szczególnej wartości, która jest ponad wszystkimi innymi wartościami świata, mianowicie życia Bożego, Jego Świętości, i — jak pisze św. Paweł — w tym posługiwaniu ma się on okazać wierny. Duchowny więc z racji swego powołania nie jest zainteresowany np. w tworzeniu techniki, organizacji czy form życia społecznego, czy też innych dziedzin kultury. Są one z natury swej świeckie. Bezpośrednia zaś ingerencja w te dziedziny życia człowieka oznaczałaby ich klerykalizację i prowadziłaby do nieuchronnych konfliktów na tle pomieszania dziedzin i kompetencji. Nie wyłącza to jednak duchownego od wszelkiej odpowiedzialności za kulturę.

Duchowny nie będąc bezpośrednio twórcą kultury, tak jak ona przejawia się w poszczególnych dziedzinach i zasadach tworzenia, jest jednak za nią odpowiedzialny pośrednio, ale niemniej w sposób bardzo istotny: mianowicie jest on odpowiedzialny za podmiot tworzący kulturę. Powiedzieliśmy ogólnie, że kulturę tworzy człowiek. Ale, specyfikując podmiot, możemy powiedzieć: „jaki człowiek taka kultura". Im bardziej dojrzały człowiek, tym bardziej dojrzałe dzieło, które on tworzy. Im bardziej wierzący, im bardziej żyjący autentycznym życiem religijnym, tym bardziej przewartościowująca będzie wizja rzeczywistości, i tym bardziej specyficzna kultura w swym aspekcie metafizycznym. Za tę dojrzałość podmiotu w jakimś stopniu odpowiedzialny jest duchowny. Nie jest on odpowiedzialny za to, czy dany człowiek jest autentycznym artystą, architektem, czy socjologiem wypracowującym coraz bardziej doskonałe formy współżycia między ludźmi, ale jest on odpowiedzialny za jego dojrzałość pod względem religijnym i wypływającą z niej świadomość zadań w stosunku do świata.

O ile ten wewnętrzny rozwój człowieka określimy mianem kultury osoby i wyodrębnimy od kultury pojętej jako działanie kulturotwórcze w świecie, duchowny jest odpowiedzialny za tę kulturę osoby.

Odpowiedzialność ta jest większa, aniżeli tego, który działa w poszczególnych dziedzinach kultury. Trzeba bowiem sobie stale uświadamiać, że kultury nie tworzy się przez zarządzenia i przepisy. Prawdziwa, wielka kultura bierze swój początek zawsze z twórczego nieskrępowanego ducha ludzkiego, poznającego prawdę i odkrywającego sens swego działania.

Oddziaływaniu duchownego na kulturę odpowiada oddziaływanie świeckiego na życie religijne. Człowiek wierzący, tworzący kulturę posiadającą w swym aspekcie metafizycznym odniesienie — a przez to samo podporządkowaną — do wartości wiecznych, wprowadza obecność Kościoła w świat, równocześnie uwrażliwiając go na działanie łaski.

Wydaje się, że rozróżnienie pomiędzy dziedziną życia religijnego i życia kultury, a w konsekwencji pomiędzy powołaniem świeckiego i duchownego, z równoczesnym ukazaniem związków zachodzących między nimi ma swoje szczególne znaczenie w kwestii tak bardzo dziś aktualnej jak rola, zadania, odpowiedzialność i wolność laikatu w Kościele.

Ks. Marian Jaworski

TADEUSZ MYŚLIK

KULTURA – EKONOMIA – TECHNIKA

W LISTOPADZIE ub. r. miałem okazję uczestniczyć w dorocznym Kongresie Przyjaciół „Esprit", który obradował w La Rochetée pod Paryżem i poświęcony był zagadnieniu nowego człowieka na tle współczesnej cywilizacji.

Otóż Kongres obnażył dwie podstawowe iluzje, które cechują widzenie skutków szybkiego rozwoju cywilizacji technicznej. Iluzja pierwsza to swego rodzaju naiwny optymizm, który w jakimś sensie przypomina bardzo optymizm XIX-wieczny. Znamienne jest, że właśnie w drugiej połowie XX w. spotkaliśmy się z odejściem od optymizmu tragicznego, a mamy do czynienia z takim bardzo XIX-wiecznym optymizmem *tout court* — jakoby cywilizacja techniczna i rozwój automatyki, cybernetyki czy chociażby korzystanie z energii atomowej uszczęśliwiały człowieka automatycznie, były panaceum na wszystkie jego niedostatki. I co więcej — nawet

sugeruje się mniej lub bardziej naiwnym czytelnikom popularnych książek ukazujących się na ten temat po obu stronach Atlantyku, że przyszłość świetlana już się zaczęła, że już jesteśmy i żyjemy w tej świetlanej przyszłości, że wprawdzie nie wszystko jeszcze funkcjonuje należycie, ale że to jest tylko kwestia ilościowa, że jeszcze ileś tam tysięcy ton surówki, jeszcze ileś tam tysięcy ton zboża — i właściwie wszelkie problemy człowiecze zostaną sprowadzone tylko do wymyślania coraz bardziej skomplikowanych form wydatkowania tego dochodu, czy użytkowania techniki w sposób niebanalny.

Kultywowaniu tej iluzji sprzyjają także książki, podtrzymujące mity, np. mit łatwego awansu, żeby wziąć pierwszy mit z brzegu, albo powiedzmy mit rzekomej możliwości pełnego zmetryzowania człowieka. Bardzo trudno planować przyszłość, jeżeli człowiek nie daje się zmetryzować bez reszty. Dlatego — zdaniem owych ideologów człowiek jest do zmetryzowania bez reszty. Nie muszę tłumaczyć, iż wizja ta jest fałszywa. Ale co gorsze, wydaje się, że wizja ta jest utylitarna, że jest tworzona — chyba podświadomie, trudno bowiem przypuścić, że to jest zorganizowany spisek przeciwko człowiekowi. Wizja ta jest o tyle utylitarna, że uruchamia pewne siły motoryczne społeczeństwa, ponieważ miraż tak bliski tego — w gruncie rzeczy bardzo pozornie łatwego efektu — ludzi podnieca.

Postęp cywilizacyjny rodzi jako produkt uboczny nonszalancję wobec osiągnięć, które przynosi. Wybitny polski astronom prof. Zonn napisał kiedyś w „Przeglądzie Kulturalnym", że jest możliwy dwojaki stosunek człowieka do mechanizmów. Model pierwszy to stosunek Murzyna do budzika, który sobie wiesza na szyję, i który traktuje jako fetysza; model drugi to stosunek człowieka typowego dla współczesnej cywilizacji, który odnosi się do tego, jako do takiego „wihajstru", „dinksu" czy „szpeja" — czy jak powiadają Francuzi „le truc" — coś takiego co funkcjonuje nie wiadomo jak, ale to jest dla niego, on nie czuje się obowiązany tego zrozumieć.

I prof. Zonn, którego nie można podejrzewać o sprzyjanie nieuctwu czy ciemnocie, powiada, że on z tych dwóch możliwych stosunków woli stosunek fetyszystyczny, ponieważ stosunek fetyszystyczny jest nacechowany przynajmniej szacunkiem. Sądzę, że jest w tym jakaś głęboka prawda. W mechanistycznym widzeniu postępu nie ma miejsca na kulturę, i to nie tylko na kulturę duchową, która się w ogóle w tej konwencji nie tłumaczy, ale na kulturę w ogóle. Nawet w naszym świecie, gdzie ten materializm jest o wiele mniej wulgarny i mechanistyczny, gdzie ma on ambicje filozoficzne, występuje nieomal zanik pewnych terminów. Nie

mówi się np. o kulturze produkcji, względnie mówi się o niej dopiero od niedawna i to tylko w kontekście handlu zagranicznego. Nie mówi się zupełnie o kulturze rolnej. Mówi się o postępie w rolnictwie, o mechanizacji rolnictwa, ale o kulturze rolnej się nie mówi, to nie jest problem kulturowy. Tak samo jak bardzo niewiele mówi się o kulturze pracy czy o kulturze osobistej. Myślę, że to się tłumaczy tym właśnie mechanistycznym widzeniem zależności nadbudowy od rozwoju bazy. Tylko że tragedią nie tyle może dla filozofów (bo filozofowie jej tak bardzo nie przeżywają), ile dla ludzi poddanych działaniu owego mechanizmu jest fakt, że baza płata figla. Jesteśmy właśnie świadkami pewnej niespodzianki. Nadbudowa, która powinna być kwiatem już stworzonej bazy, nie odpowiada bynajmniej oczekiwaniom, które w niej pokładano.

Teraz chciałbym powrócić jeszcze do drugiej iluzji zdemaskowanej na wspomnianym Kongresie „Esprit", do iluzji nihilistycznej, iluzji, że wszystko zostało stracone; że w zaistniałej i rozwijającej się sytuacji nie może w ogóle być mowy o renesansie kultury i że w ogóle należy skapitulować. Tu mała dygresja: osobiście znajduję niektóre elementy tej kapitulacji u wielu piewców kultury masowej. Są zresztą dwie różne możliwe postawy w tym zakresie: pewni zwolennicy czy też głosiciele kultury masowej dla siebie jedak rezerwują zupełnie inny model kulturowy, wprowadzając dystynkcję, że to jest kultura dla maluczkich, a im samym odpowiada model o wiele bardziej elitarny.

Jest jeszcze inna postawa, która jest mniej nieuczciwa — może w ogóle nie jest nieuczciwa, ale jest ona za to znowu skutkiem anachronicznego, dziewiętnastowiecznego widzenia, przypomina trochę narodników czy chłopomanów w Polsce: chodziło się w łapciach czy w koszuli na spodnie, i szło się w lud. To też była „kultura masowa". Ale chłopomani byli w o tyle lepszej sytuacji, że kultura chłopska XIX w. była autentyczna etnograficznie przynajmniej. Natomiast „narodnicy" XX-wieczni, którzy chodzą razem z masami oglądać Brigitte Bardot czy słuchać Karin Stanek, żeby nie powiedzieć François Hardy, aprobują w jakimś sensie to, co na Kongresie „Esprit" określono jako model „kosmopithec", tzn. właśnie taki model człowieka, który jest wyzuty z kultury duchowej, chociaż jest zdobywcą kosmosu.

W skonfrontowaniu tych dwóch iluzji rysuje się dość jasno i zresztą tak została ukazana właśnie na Kongresie rola profetyczna intelektualisty. Rola profetyczna intelektualisty, który nie ma monopolu na tworzenie kultury, to właśnie po pierwsze — działanie w kierunku stworzenia jedności kulturowej, tzn. przeciwdziałanie rozdarciu kultury na kulturę elitarną z wyboru,

elitarną z zamierzenia, elitarną ze złego zamierzenia (jeśli tak można powiedzieć), a ponadto — w kierunku przez nas wszystkich uznawanej za konieczną personalizacji kultury.

Tadeusz Myślik

KAROL WAJS

TECHNICY O KULTURZE TECHNICZNEJ

PO drugiej wojnie światowej krajowe i międzynarodowe zjazdy techników dość często zajmowały się zagadnieniami nie związanymi bezpośrednio z techniczną problematyką ich pracy (jak np. technologia tranzystorów lub elektronika kwantowa), lecz dotyczącymi spraw ogólnozawodowych. Tematyka takich zjazdów ograniczała się prawie wyłącznie do dwu grup zagadnień:

1. W latach 1946—1956 dominował problem tzw. demonizmu techniki lub — ściślej — wypaczeń techniki, odpowiedzialności zawodowej inżyniera oraz konfliktów etycznych spotykanych w pracy techników.

2. Od ok. 1953 r. rozwija się dyskusja wokół zagadnienia wzajemnego stosunku techniki i kultury ujmowanego najczęściej jako problem tzw. kultury technicznej [1].

Słowami „kultura techniczna" technicy określają zazwyczaj jedną z dwu różnych spraw:

1. Może im chodzić o kulturę współczesnych środowisk technicznych, której odrębność ich zdaniem miałaby swą przyczynę w odmiennym rodzaju wykształcenia, w innych składnikach wiedzy inżynierów. W tym ujęciu technicy przeważnie rozważają tylko poznawczy aspekt kultury, jakby sądząc, że jest on najważniejszą — jeśli nie jedyną — z cech wyróżniających ich środowisko.

2. Może im chodzić o kulturę nadchodzącej epoki, która — jak wierzą — będzie się w znacznym stopniu kształtowała w polu działania techniki, a której przyszłe cechy zasadnicze chciano by rozpoznać już w obecnym początkowym stadium rozwoju.

KULTURA ŚRODOWISK TECHNICZNYCH

Dyskusja nad interpretacją kultury technicznej jako kultury środowisk technicznych skupia się dokoła pięciu spraw. Przede

---

1 Tej tematyce był m. in. poświęcony zjazd VDI w Karlsruhe (24—26. V. 1962) oraz kongres FEANI (*Fédération Européenne d'Associations Nationales d'Ingénieurs*) obradujący w Monachium (16—19. VI. 1963).

wszystkim omawia się problem wartości, jakie sama technika może wnieść bezpośrednio do współczesnej kultury (pomijając pośrednio cenne osiągnięcia, jak np. skrócenie czasu pracy). Uważa się przy tym, że wartości takie zaczęły się zjawiać w technice w większych ilościach stosunkowo niedawno, przed kilkudziesięciema mniej więcej laty, w wyniku rozwoju samej techniki, stopniowego jej przechodzenia od stanu rzemiosła do pozycji zbioru nauk specjalnych — nauk technicznych.

Sądzi się powszechnie, że wartość techniki jest raczej wartością jej metod i problemów niż jej wyników. „Samej istocie techniki zawdzięczamy fakt, że spotykane w niej sposoby badania i postępowania charakteryzuje jasność, konsekwencja i oczywistość nie spotykane w innych naukach. Naturalnie te jej cechy potrafi dojrzeć tylko ktoś odpowiednio przygotowany, ale dla niego technika będzie strukturą rozumowań i czynności powiązanych wzajemnie nieodpartą koniecznością"[2]. Najbardziej cennymi w technice są chyba długie — niejednokrotnie zajmujące wiele lat pracy — ciągi myślowe jej analiz i syntez, niezbędne przy rozwiązywaniu współczesnych, nawet pozornie niewielkich zadań technicznych, niezwykle różnorodne co do środków pomocniczych, którymi trzeba się posługiwać, nieustannie sprawdzane doświadczeniami i — jak twierdzą niektórzy inżynierowie — niekiedy porywające swoim rozmachem i subtelnością. Technika bowiem przeżyła ostatnio znaczny, zmieniający poważnie jej cechy, choć mało na ogół znany przełom, który można sprowadzić do trzech zjawisk:

1. Zjawienia się nowych działów nauk technicznych, takich jak teoria regulacji, ogólna teoria łączności, teoria niezawodności, a zwłaszcza teoria układów, różnych swą ogólnością, perspektywami oraz stopniem abstrakcji od dotychczasowych sformułowań dyscyplin technicznych.

2. Rozwoju ujęcia teoretycznego dawniej powstałych gałęzi nauk technicznych, znajdującego swój wyraz przede wszystkim w ich matematyzacji. Najbardziej przy tym propagowanymi są trzy dziedziny matematyki: metody numeryczne (dzięki rozpowszechnieniu maszyn cyfrowych), działy geometrii (największy może przewrót zawdzięcza się przy tym wprowadzeniu rachunku tensorowego, rewolucjonizującego różne najzupełniej nauki techniczne, jak np. teorię maszyn elektrycznych oraz teorię wytrzymałości materiałów) i rachunek prawdopodobieństwa oraz staty-

---

[2] K. Jaspers w zbiorowym opracowaniu *Universität und moderne Welt*, str. 69, wyd. Walter de Gruyter, Berlin 1962.

stykę matematyczną (stanowiące podstawy wielu nowych dziedzin techniki, jak np. teorii sygnałów)[3].

3. Zwiększenia złożoności i trudności zadań techniki, wzrostu wymagań stawianych ich rozwiązaniom, konieczności wszechstronnego badania i uwzględniania skomplikowanych oraz pozornie odległych łańcuchów uzależnień i przyczyn i to nie tylko w przypadkach wielkich prac obejmujących całe państwa (jak np. sieć energetyczna Europy Zachodniej), ale i przy projektach lub konstrukcjach stosunkowo nieznacznych, a nawet powtarzających się. Przykładem może tu być choćby wielosilnikowy napęd maszyny papierniczej, wymagający synchronizacji biegu poszczególnych partii z dokładnością nie gorszą niż 0,3‰ (i to nawet podczas działania zakłóceń), co zapewnia zmniejszenie częstych zrywań taśmy papieru, prędkość ruchu której dochodzi do 1000 m/min. Zazwyczaj niezbędne jest wówczas stosowanie wielu współdziałających pętli regulacyjnych, których zgranie — nawet przy stabilizacji pewnych wyodrębnionych fragmentów układu — jest zadaniem trudnym, wymagającym często kilkumiesięcznych obliczeń, badań modelowych, wielokrotnej korekcji itp.

Wśród techników coraz częściej można się obecnie spotkać z opinią, że najwłaściwsza dla nich „droga do kultury" polega na pogłębianiu i rozszerzaniu wiedzy zawodowej, nie zaś na dyletanckim zajmowaniu się jakimiś oderwanymi fragmentami nauk humanistycznych. Jest to niewątpliwie pogląd dyskusyjny, ale znajdujący coraz więcej zwolenników. W obronie tej tezy zwykle zwraca się uwagę na dwa zjawiska:

a. Otóż — dość częste w środowiskach humanistycznych — różnorodne obawy i zarzuty zaprzeczające istnieniu twórczych wartości techniki wynikają na ogół z zupełnej jej nieznajomości. Opracowania popularne, z których środowiska nietechniczne czerpią niekiedy swą wiedzę o technice, są właściwie bezwartościowe, gdyż uprzystępniają tylko wyniki tracąc to, co w technice najcenniejszego — charakter i treść pracy umysłowej, która do tych wyników doprowadziła. Tu też tkwi źródło pewnych pretensji do

---

[3] Analiza 917 publikacji ogłoszonych w 1950 r. w elektrotechnicznych czasopismach Stanów Zjednoczonych wykazała, że najczęściej korzystano z następujących działów matematyki: równania różniczkowe zwykłe (23,5%), równania różniczkowe o pochodnych cząstkowych (17,9%), szeregi nieskończone — łącznie z szeregami Fouriera (14,5%), analiza wektorowa (10,7%), równania całkowe (8,6%), teoria zmiennej zespolonej (8,2%). Przeprowadzona w 9 lat później analiza 561 publikacji z elektrotechnicznej prasy krajowej wykazała, że najwięcej było prac czysto opisowych (59,4%), następnie publikacji korzystających tylko z algebry lub trygonometrii w zakresie szkoły średniej (21,1%) oraz metod wykreślonych (10,2%). Bliższe dane zob. „Przegląd Elektrotechniczny", 1960, Nr 1, s. 1—4.

humanistyki tych techników, którzy nie potrafią zrozumieć, dlaczego bardziej wartościowa intelektualnie miałaby być np. znajomość wizji kosmosu według cyceroniańskiego „snu Scypiona" od tej wizji jego cech, jaka wynika ze współczesnej teorii modelu ukształtowanej z pomocą tzw. analizy wymiarowej lub wizji narzucanej np. przez teorię akrecji F. Hoyle'a. Niektórzy z ekstremistów sądzą nawet, że bardziej przydałaby się humanistom rozsądna dawka wiedzy o współczesnej technice niż technikom studia humanistyki.

b. Sztuczne łączenie różnych dziedzin wiedzy, doczepianie — dość przypadkowo zwykle dobranych — fragmentów nauk humanistycznych do technicznych nie wydaje się właściwym postępowaniem. Przypomina to tak częste przed kilkudziesięciu laty „ozdabianie" konstrukcji mechanicznych ornamentami z różyczek lub kapitelami korynckimi, zanim zaczęła powstawać sztuka dostosowana do świata maszyn XX wieku. Obecnie sądzi się raczej, że kultura środowisk technicznych powinna — w miarę możności — tworzyć jedną harmonijną całość, zorganizowaną i spójną strukturę, nie zaś chaos wiadomości, niekiedy sprzecznych, a z reguły powierzchownych i wzajemnie nie powiązanych. Ten typ wiedzy, który niekiedy technicy nazywają żartobliwie „towarzyskim" lub „konferencyjnym" nie jest wśród inżynierów ani ceniony, ani lubiany.

Drugie z zagadnień dyskutowanych przez techników nie jest zbyt jasne. Istnieje wśród nich zgodność poglądów, że wiedza musi być czymś więcej niż zbiorem wiadomości, nawet uporządkowanych i dopiero to „więcej" nadaje jej istotną wartość. Tylko że technicy nie bardzo potrafią powiedzieć, czego brak odczuwają. Spotyka się w ich wypowiedziach takie określenia tej luki jak: „wizja rzeczywistości", „nadrzędna jednocząca idea", „hierarchizacja i wartościowanie rzeczywistości", „samowiedza techniki, jej filozofia lub ideologia" a nawet „filozofia rzeczywistości". Nie natrafiłem na określenie „filozofia natury", chociaż może ono byłoby najbliższe niektórym z opisów. Technicy zresztą chętniej formułują w tej sprawie swoje zarzuty niż postulaty. Mówią o nadmiernym niekiedy empiryzmie i utylitaryzmie techniki, zarzucają jej małą refleksyjność, podkreślają, że wprawdzie metody techniczne są zupełnie wystarczające w pewnym wycinku rzeczywistości, w obszarze zagadnień technicznych, ale jest to obszar ograniczony, nie obejmujący całości zadań i potrzeb technika, a zwłaszcza niesamodzielny, wymagający powiązania z innymi fragmentami naszej wiedzy i życia. Prawdopodobnie chodzi tu o jakąś nową syntezę nauk ścisłych i filozofii, uwzględniającą zarówno obecne osiągnięcia wiedzy jak i rodzaj subiektywnych

reakcji współczesnego człowieka, którą technicy usiłują czasem zastępować, choćby przejściowo, własnymi[4] dość nieporadnymi na ogół próbami filozofowania lub takim naciąganiem tez i wniosków słusznych w pewnych dziedzinach techniki, żeby mogły one — choć częściowo — odgrywać rolę światopoglądu. To m. in. tłumaczyłoby powojenną popularność cybernetyki.

Trzecie z zagadnień, którego teraz nie dyskutuje się już właściwie, gdyż uchodzi za bezsporne, to sprawa niecelowości nadmiernej specjalizacji nauczania. Okazała się ona niepraktyczna choćby z tego względu, że okres najintensywniejszej pracy inżyniera wypada przeciętnie w ok. 20 lat po ukończeniu studiów, a wówczas zbyt szczegółowe wiadomości nabyte na wyższych uczelniach mają często wartość nieco muzealną, jeśli nawet w tym okresie nie pracuje on w specjalności po prostu nieznanej w okresie studiów[5] Była również marnotrawstwem czasu i środków, gdyż sprowadzała się do powierzchownego wykładu wielu encyklopedycznie ujętych działów techniki, z których najwyżej jeden miałby być potrzebny studentowi po wybraniu zawodu, a resztę należało jak najszybciej zapomnieć. Obecnie uważa się specjalizację za mniej wartościową od głębokiej znajomości podstaw oraz pewnej biegłości w pracy umysłowej.

Czwarty temat dyskusji ma dla omawianych zagadnień mniejsze znaczenie. Dotyczy on metod pracy technicznej, przy czym najbardziej sporną i najczęściej omawianą jest sprawa tzw. badań stosowanych. Może tylko jeden fragment tej problematyki zasługuje teraz na uwagę. Jest nim teza o rozerwaniu związków między funkcją badawczą nauk technicznych, dla której właściwym miejscem stały się rozmaite instytuty naukowe, biura rozwojowe i laboratoria badawcze, a funkcją dydaktyczną wykonywaną prawie wyłącznie przez politechniki. Brak natomiast ośrodków syntetyzujących zagadnienia i poglądy techniczne, co zresztą przynosi szkodę obu kierunkom. Niektórzy z pesymistów mówią nawet o swoistym jakościowym kryzysie uczelni technicznych. Z drugiej jednak strony w krajach uprzemysłowionych występuje niezwykle ciekawe zjawisko skupiania się nowoczesnego przemysłu nie w pobliżu źródeł surowców, energii lub rynków zbytu, lecz dokoła uznanych ośrodków naukowych. Decydujące znaczenie dla lokalizacji nowych zakładów wytwórczych zdają się mieć nie dostępność wody, terenu, energii lub pracy, ale bliskość centrów umysłowych, których siła intelektualna jest uważana za najważ-

---

[4] Patrz np. J. Godzimierz — *Istnienie i myśl*, „Znak", 92/93.

[5] Spośród 32 zawodowych kongresów elektrotechnicznych, które odbyły się w Stanach Zjednoczonych w latach 1950—1962, 15 z nich zajmowało się tematyką, która przed II wojną światową nie miała nawet nazwy.

niejszy z czynników powstawania rozwoju nowoczesnych gałęzi przemysłu [6].

Wszystkie te sprawy zbiegają się i łączą w wielkiej toczącej się już kilkanaście lat dyskusji na temat reformy wykształcenia technicznego, dyskusji, która wyszła już ze sfery projektów i której wyniki — znajdujące się w okresie częściowej przynajmniej realizacji — można by ująć następująco:

a. Kształcenie techników powinno przebiegać w dwu etapach. Pierwszy z nich o charakterze teoretycznym, zajmujący się naukami podstawowymi, umiejscawia się na wyższych uczelniach technicznych. Drugi, bardziej zawodowy, specjalistyczny, jest związany z zakładem pracy. To tzw. wewnątrzzakładowe kształcenie techników nie może odbywać się wyłącznie przy pomocy doświadczonego personelu danej firmy, natomiast dominować powinien udział najbliższej uczelni technicznej. Niektóre z mniejszych firm poprzestają nawet na wpłacaniu pewnych sum do kas uczelni oraz na dostarczaniu sprzętu, sal i pomocniczego personelu. Jako przykład — w przemyśle elektrotechnicznym Zachodu spotyka się przeważnie cztery rodzaje takich kursów:

1. Kursy wstępne, obowiązujące wszystkich młodych pracowników rozpoczynających pracę. Trwają one 1—4 lat, zależnie od firmy, przy czym ok. 20% czasu zajmuje zapoznanie się z organizacją firmy, metodologią pracy, rotacją wewnątrzzakładową itp., 80% zaś czasu studia specjalistyczne z dziedziny i w zakresie przydatnym dla firmy w oparciu o sprzęt produkcji tejże firmy. Zajęcia odbywają się — częściowo lub całkowicie — w czasie pracy.

2. Kursy doskonalące, wieczorowe, dobrowolne, z pokrewnych działów nauk ścisłych (najczęściej z różnych gałęzi matematyki) oraz języków obcych [7].

3. Kursy kierownicze dla osób zaawansowanych w hierarchii zakładu pracy, o seminaryjnym z reguły charakterze, poświęcone zazwyczaj tzw. technice stosunków międzyludzkich (*human relations*), rzadziej ekonomii lub socjologii.

4. Kursy aktualizujące, na które — po kilkunastu mniej więcej latach pracy — kierowani są starsi inżynierowie. Mają one zaznajomić tych techników z rozwojem i nowościami danej dziedziny. Trwają zwykle kilka miesięcy i mają bardziej praktyczny oraz przeglądowy charakter.

---

[6] L. V. Berkner — *The technological revolution of today*, „Journal of Franklin Inst.", 1963, Nr 4.

[7] Z przykładem takiego kursu można się zapoznać np. na podstawie broszurki M. Kaca *Kilka zagadnień stochastycznych fizyki i matematyki* (Warszawa 1961, PWN), zawierającej tłumaczenie serii wykładów wygłoszonych w 1956 r. dla inżynierów Towarzystwa Naftowego „Magnolia" w Dallas.

b. Wyodrębnia się dwa różne zakresy nauczania mającego zapewnić pożądane wykształcenie a zwane zwykle kanonami: nauk technicznych i wykształcenia technika. Pierwszy obejmuje zespół wiadomości niezbędnych do sprawnego wykonywania zawodu i jest dla inżynierów na ogół dość jasny. Mniej więcej wiadomo, czego wymagać w danej chwili od programów i metod nauczania wyższych uczelni co do przedmiotów zawodowych bądź nauk ścisłych. W ciągu minionych kilku lat wiele uczelni dostosowało się do tych nowych poglądów, przy czym zakres reform okazał się nadspodziewanie znaczny [8]. Drugi kanon uwzględnia wiedzę pozatechniczną, przydatną do ukształtowania osobowości technika. Tu wypowiedzi są dość ogólnikowe i niejasne. Dawniej wiązano pewne nadzieje z wprowadzeniem różnych przedmiotów humanistycznych do programów wydziałów technicznych. Obecnie sądzi się, że korzyść przyniesie raczej łączenie uczelni technicznych i humanistycznych [9]. Jest to wynikiem przekonania, że przede wszystkim należy odziaływać na formację umysłową wykładowców i profesorów.

KULTURA NADCHODZĄCEJ EPOKI

Dyskusja dotycząca kultury środowisk technicznych przebiega wśród inżynierów raczej rzeczowo, z myślą o określonych celach i prowadzi do konkretnych wyników, natomiast wypowiedzi dotyczące przewidywanego kształtu kultury przyszłości są znacznie bardziej mgliste, słabo argumentowane i niekiedy leżące już na pograniczu fantazjowania. Inżynierów zdaje się najbardziej interesować rozpoznanie tych cech, które technika prawdopodobnie wprowadzi do cywilizacji nadchodzącej epoki. Jeszcze niedawno sądzono, że będą to: powszechność, naukowość, utylitaryzm oraz stały postęp, obecnie jednak nie wydaje się to takie oczywiste.

Powszechność rozumiana jako podobieństwo lub nawet identyczność postaci kultury technicznej dla całego świata miałaby wynikać z rozwoju współczesnych środków masowego przekazywania informacji, a przede wszystkim z natury samej techniki. Jak stwierdził uprzednio jeden z przemawiających, „...węgiel wydobywa się wszędzie tak samo...". Takie ujęcie nie docenia

---

[8] Można to sprawdzić porównując monografie dostosowane do nowych programów, wydawane przez *Massachusetts Institute of Technology* (który przeprowadził tę reformę już w 1955 r.) z podręcznikami klasycznymi, np. książkę C. D. White'a i H. H. Woodsona *Electromechanical energy conversion* (J. Wiley 1959), z książką M. G. Czilikina *Elektromotorische Antriebe* Berlin 1957, VEB Verlag Technik).

[9] F. W. Gundlach, *Empfehlungen des Wissenschaftsrats für die Ingenieurwissenschaften*, „VDI Zeitschrift", 1961, Nr 26.

wpływu tradycji technicznej. Poszczególne kraje, a nawet poszczególne wielkie firmy opracowały wiele odrębnych rozwiązań, rozwinęły inne kierunki techniki, posługują się odmiennymi metodami. Przyczyny powstawania takiej tradycji są dość złożone: różne są potrzeby rozmaitych obszarów i społeczeństw, różne rozłożenie surowców i źródeł energii, różne warunki produkcyjne, ale przede wszystkim różny dorobek techniczny minionych pokoleń, którego prawie nigdy nie opłaca się przekreślać, gdyż z reguły powoduje to: kolosalny wzrost ilości — najtrudniej dostępnej — pracy umysłowej, zmniejszenie niezawodności urządzenia (brak doświadczeń), zwiększenie kosztów produkcji i znacznie wolniejsze tempo realizacji — choćby z racji wszelakich „niespodzianek" produkcyjnych, których niesposób przewidzieć. W technice skoki rozwojowe udają się niezwykle rzadko i to zazwyczaj tylko pozornie.

W wymienionym przykładzie wydobywania węgla technicy angielscy jako nośnik liny zastosują najprawdopodobniej bębny stożkowo-cylindryczne, niemieccy — tarczę Koeppe i to przy wieżowej konstrukcji wyciągu, francuscy — tzw. cewy. Kraje anglosaskie będą forsować napęd asynchroniczny z hamowaniem dynamicznym, kraje kontynentalne wybiorą raczej układ Leonarda. Jedni wprowadzą do układu zwrotne sprzężenie prędkościowe, inni posłużą się mostkiem tachometrycznym lub nawet zespołem sprzężeń napięciowo-prądowych. Firma AEG zastosuje kompensację za pomocą prądnicy dodawczej, Siemens będzie wolał posłużyć się maszynami głównymi o specjalnej konstrukcji (z dławieniem wpływu histerezy i prądów wirowych). W wyniku przeciętne rozwiązania urządzeń wydobywczych spotykane w Zagłębiu Ruhry lub w okolicach Birmingham będą się tak różniły jak katedra gotycka od barokowego pałacu.

Naukowość miałaby oznaczać bezwzględny prymat nauk ścisłych i technicznych, prymat wielkich planów i programów badawczych, erę decyzji wynikających z analiz naukowych, erę autorytetu ekspertów. Otóż wcale nie jest pewne, czy eksperci tacy będą wysłuchani, a zwłaszcza zrozumiani. „...Zespoły kierownicze na ogół nie bardzo pojmują, o co chodzi w sprawach nauki czy techniki. Często wydaje się im, że o ile księgowość jest należycie zbilansowana po obu stronach, a nawet wykazuje pewien zysk — wszystko jest w porządku" [10]. Toteż obecnie rozstrzygają najczęściej główni księgowi, wymagający tylko jednego, aby produkcja była tania (z wyjątkiem przypadku, gdy premia personelu rośnie wraz z kosztami produkcji), czy zaś jest potrzebna? To pytanie zbędne, a nawet nieco niegrzeczne.

---

[10] T. M. Prus-Chąciński, *Między techniką a księgowością*. „Technika i Nauka", 1961, Nr 9/10.

Utylitaryzm rozumie się jako dominację w przyszłej cywilizacji cech użytkowych nad cechami ozdobnymi, jako dążenie do wyników praktycznych, potrzebnych raczej dla społeczeństw niż jednostek. Technika niewątpliwie ujednolica społeczeństwa, czyni je bardziej zwartymi, wszechstronnie i wzajemnie uzależnionymi. Wzrasta znaczenie zespołu, organizacji, której człowiek jest tylko składnikiem i to traktowanym zazwyczaj bez specjalnego szacunku. W wielu krajach wymaga się przecież, by sprzęt przeznaczony dla masowego odbiorcy (np. sprzęt wojskowy) był „durnioodporny" (*foolproof, narrensicher*) [11]. Człowiek miałby się stać elementem pewnego mechanizmu a jego najważniejsze zadanie brzmiałoby: „bądź użyteczny". Jeśli zaś spróbować dojść, „...dla kogo należy być użytecznym, to ostateczna, zażenowana nieco odpowiedź będzie brzmiała — no, dla tego mechanizmu..." [12]. Takie sformułowanie świadczy o pewnej sprzeczności między warunkami niezbędnymi do zabezpieczenia sprawności zespołu oraz wolności jednostki, ale rozwiązywanie tej sprzeczności zmniejszaniem marginesu swobód wydaje się — zwłaszcza dla dłuższych okresów czasu — bezsensowne i właściwie bezskuteczne.

Wkońcu wierzono w nieograniczony rozwój kultury technicznej, zwłaszcza pod względem poznawczym. Miała to być cywilizacja o coraz większych środkach przeznaczonych na badanie i rozwiązywanie zadań technicznych, o coraz bardziej monumentalnych osiągnięciach i imponujących wynikach. Taka wizja przyszłości jest wnioskiem otrzymywanym na podstawie jakiejś bardzo dalekiej ekstrapolacji współczesnych tendencji, co do których już obecnie spotyka się różne głosy krytyki [13]. Najistotniejsze jednak wydają się następujące trzy zastrzeżenia:

1. W postępowaniu technicznym jest się zwykle zmuszonym do znacznych uproszczeń, pomijania wpływu zjawisk ubocznych; wpływy te jednak mogą się sumować dając wyniki zupełnie odmienne od przewidywanych.

2. Jakikolwiek rzeczywisty układ — biologiczny, społeczny, gospodarczy — jest dla techników niezwykle złożonym układem regulacyjnym. Używając swej terminologii powiedzieliby o nim, że jest to układ wieloparametrowy, nieliniowy (gdzie nie obowiązuje prawo superpozycji) z bezwładnościami wysokiego rzędu, a dla takiego układu możliwości przewidywania skutków różnych

[11] H. Droscha, *Qualitätssicherung im Automatisierungstrend der Produktion*, „Automatik", 1963, Nr 5.

[12] B. Russel, *The impact of science on society*. London 1952, Allen and Unwin.

[13] Można tu wymienić choćby wypowiedź znanego fizyka prof. Maxa Borna (laureat Nagrody Nobla z 1954 r.) pt. *Die Physik in der Problematik unseres Zeitalters* („Uniwersitas", 1962 Nr 3).

zakłóceń — zwłaszcza skutków odległych — są dość iluzoryczne.

3. Technika jest tworem niesamodzielnym, niesamowystarczalnym, ściśle powiązanym z innymi dziedzinami życia, których przyszłe losy mogą rozstrzygnąć i o jej rozwoju.

TECHNICY A ZAGADNIENIA RELIGII

W wypowiedziach inżynierów można niekiedy spotkać nieśmiałe wzmianki lub niejasne aluzje odnoszące się do życzeń lub też nadziei związanych z zagadnieniami religijnymi. Jeśli pominąć problematykę etyczną [14], to techników — w powiązaniu z ich zawodem, nie jako jednostki — najwięcej zdaje się interesować intelektualny aspekt tych zagadnień. Niektórzy z nich sądzą, że doktryna Kościoła powinna stać się istotnym składnikiem kultury środowisk technicznych. W niej spodziewają się niejednokrotnie znaleźć możliwości uprzednio wspomnianej syntezy. Technicy w problematyce doktrynalnej są często jakby „entuzjastami na odległość", przy czym dwiema głównymi trudnościami zmniejszenia tego dystansu wydaje się być brak wątpliwości i obcość.

Korzystając z definicji Clausewitza można by technikę nazwać działaniem w niepewności. Wie się zawsze zbyt mało i niedokładnie, projektuje i konstruuje w przybliżeniu. Z drugiej strony jakikolwiek błąd, każde odchylenie od trafnego rozpoznania rzeczywistości natychmiast demonstrują swą obecność. Stąd zdumienie normalnego technika, gdy zaprojektowane przez niego urządzenie działa poprawnie natychmiast po montażu — zwłaszcza gdy chodzi o wykonanie jednostkowe lub prototypowe. Ta postawa znajduje swój wyraz niekiedy nawet w przepisach. W krajach anglosaskich np. moc nowego turbogeneratora dolicza się do zainstalowanej mocy elektrowni dopiero w pół roku po ukończeniu jego montażu. Jeden z najlepszych znawców maszyn asynchronicznych stwierdza w swoim podręczniku [15], że dla niego jedno jest tylko zupełnie niezrozumiałe: dlaczego teoria tych maszyn tak elementarna i prosta, że napewno nieprawdziwa, daje wyniki tak bliskie uzyskiwanym w doświadczeniach. Technik z racji swego zawodu jest istotą głęboko sceptyczną. Natomiast to, co trafia do niego jako treść doktryny Kościoła, jest zazwyczaj strasznie jasne, bez jakichkolwiek wahań i wątpliwości, ujęte niezwykle autorytatywnie, na wszystko znajdujące odpowiedź, pewne siebie i bezkompromisowe. Może jest to tylko wynik złej taktyki, ale trudność pozostaje.

Drugą trudnością jest wzajemna obcość środowisk — technicznego i humanistycznego — używających odmiennej terminologii,

[14] Patrz bibliografia w „Problemach etycznych techników", „Znak", Nr 100.

znajdujących się w innych światach pojęć, problemów i metod. Język, którym posługuje się technika, jest jakimś wynikiem jej prac, zadań; obszaru jej zainteresowań, w którym powstał i do którego jest dopasowany. Wolno wątpić, czy język ten można łatwo dopasować do innych obszarów poznania bądź też czy można dla celów techniki posługiwać się językami właściwymi tamtym obszarom. Niewątpliwie teraz można jeszcze lekceważyć ten problem, gdyż technika jest obecnie partnerem spóźnionym, niedojrzałym — jest jeszcze „dzieckiem", ale dzieckiem o wymiarach zdradzających przyszłego olbrzyma. Czy jednak na pewno rozmowa z nią będzie łatwiejsza, gdy dorośnie?

Karol Wajs

[15] H. Schuisky, *Indukionmaschinen*, Springer Verlag 1957.

KS. JAN STĘPIEŃ

W POSZUKIWANIU NAJISTOTNIEJSZEJ CECHY PIERWOTNEGO KOŚCIOŁA W LISTACH PAWŁOWYCH

W DOBIE dzisiejszej, kiedy ruch ekumeniczny idzie z siłą przez cały chrześcijański świat, sięgamy wszyscy do źródeł eklezjologii, aby uchwycić najistotniejsze cechy Kościoła. Wśród tych właśnie najstarszych dokumentów, przekazujących nam naukę o założonym przez Chrystusa Kościele, listy Pawłowe zasługują na uwagę szczególną zarówno z racji czasu ich powstania, jak i bogactwa treści, którą zawierają. W artykule tym nie podamy całokształtu nauki apostoła o Kościele. Ograniczymy się tylko do jednej cechy, która wydaje się nam najistotniejsza i którą spotykamy we wszystkich listach Pawła, poczynając od listów do Tessaloniczan.

I

U ŹRÓDEŁ EKLEZJOLOGII PAWŁA

Chodzi nam o odtworzenie pierwotnego pojęcia apostoła o Kościele, tego pojęcia, jakie miał, gdy stał się jego cząstką i gdy wysyłał pierwsze pisma do założonych przez siebie gmin. Paweł był Żydem. Powstaje więc problem, czy źródeł jego eklezjologii nie należy szukać przede wszystkim w judaizmie, w którym się wychował i którego był zagorzałym wyznawcą.

1. WPŁYW JUDAIZMU

Już A. Harnack zwrócił uwagę na tendencje uniwersalistyczne judaizmu zwłaszcza hellenistycznego — wyrażające się w monoteizmie, w filozofii religijnej i moralności, które ułatwiały Żydom ich aktywną propagandę w świecie pogańskim. [1] Harnack

[1] Zob. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg [3] 1894, s. 103 nn.

mówi nawet o Kościele żydowskim i uważa, że był on etapem na drodze do powstania Kościoła chrześcijańskiego.

Koncepcję A. Harnacka przyjął jako tezę w swej pracy o religii judaistycznej W. Bousset, stwierdzając, że od II w. przed Chr. judaizm wyzwalał się z nacjonalistycznych więzów, przekształcając się w religię uniwersalną, w Kościół.[2] Dalej jeszcze poszedł F. Heiler, nazywając ekumeniczną religię judaistyczną prekursorem i prototypem dzisiejszego Kościoła Katolickiego.[3]

Tezę wspomnianych wyżej autorów przyjmuje również L. Cerfaux w swym dziele: *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* („Unam Sanctam" 10), Paris[1] 1948. Widzi wprawdzie przesadę w posługiwaniu się przez nich terminem „Kościół Żydowski", ale przyznaje, że owe tendencje uniwersalistyczne były faktem i że przygotowały drogę chrystianizmowi. Zarówno Żydzi w Palestynie jak i na diasporze uważali się za „lud" — *laos*. Wyraz ten, którym tłumacze LXX nazwali Izraela, odróżnić ich miał od innych narodów, jako tych, którzy byli ludem Bożym, Jego dziedzictwem, Jego pierworodnym synem. To był dogmat narodowy judaizmu. Teologia Szawła z Tarsu przed jego nawróceniem nie mogła się różnić istotnie od współczesnego mu judaizmu hellenistycznego. Zdaniem Cerfaux od tej właśnie teologii Szawła trzeba zacząć, odtwarzając jego naukę o Kościele.[4]

Nie można zaprzeczyć, że w judaizmie hellenistycznym od II w. przed Chr. nastąpiły duże zmiany w kierunku uniwersalistycznym. Nie negujemy też w zasadzie możliwości wpływu judaizmu hellenistycznego na teologię Pawła, ale musimy tu mocno podkreślić, że Paweł zależny był głównie od Starego Testamentu i to nie w jego interpretacji judaistycznej, lecz chrześcijańskiej, z którą zetknął się już bezpośrednio po nawróceniu. A ta interpretacja była chrystocentryczna. Wpływ zaś judaizmu hellenistycznego mógł się wyrazić głównie w internacjonalizmie Pawła. Żydzi na skutek ich wysokiego przyrostu naturalnego, osiedlali się licznie na wyspach i w portach Europy i Azji. Związani zawsze z Jerozolimą jako swą metropolią, uważali się jednak za obywateli tych krajów, w których się urodzili i wychowali.[5] Paweł był jednocześnie Żydem, Tarseńczykiem i obywatelem rzymskim. To mu nie tylko ułatwiało pracę misyjną wśród pogan, ale stworzyło

---

[2] Zob. W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Tübingen 1926, s. 53—86. Krytykę opinii A. Harnacka i W. Bousseta zob. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris[9] 1927, s. 5—19.

[3] Zob. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, s. 21—31.

[4] Zob. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église*, dz. cyt., s. 1—11.

[5] Zob. E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, Leipzig[4] 1909, III, s. 148 nn.

też grunt do przyjęcia i rozwinięcia idei uniwersalizmu Kościoła.

Wróćmy jednak do idei „ludu Bożego", od której Cerfaux rozpoczyna swe studium o eklezjologii Pawła. Nie ulega żadnej wątpliwości, że idea ta odgrywa wielką rolę w myśli teologicznej apostoła i że stanowi dominantę w jego listach do Galatów i Rzymian. Ale nam chodzi o odtworzenie pierwszego Pawłowego obrazu Kościoła, tego, z jakim się zetknął i jaki szerzył w pierwszych latach swej pracy misyjnej, z którym się spotykamy przede wszystkim w 1 i 2 Tes i 1 Kor. Szkoda, że Cerfaux nie podał we wstępie, jaką metodę przyjmuje w swej pracy. Biorąc jednak pod uwagę i to jego dzieło: *La Théologie de l'Église* i drugie: *Le Christ dans la théologie de saint Paul* („Lectio Divina", 6), Paris 1954 [2], w których często akcentuje rozwój myśli teologicznej Pawła, nie możemy się oprzeć wrażeniu, że wybrał metodę historyczno-systematyczną. A jeśli tak, to pojęcie Kościoła, jakie okazuje na początku nie wydaje się Pawłowe, bo brak jego śladów w pierwszych pismach apostoła. Cerfaux rozpoczyna rozdział zatytułowany: „Lud Nowego Testamentu" od analizy Rzym IX—XI (!) [6]. Autor uważa, że Paweł i po nawróceniu nie zerwał z teologią judaistyczną, lecz ją przystosował do swej chrześcijańskiej syntezy. To prawda, ale problem stoi — kiedy? Dokumenty mówią, że uczynił to później. A psychologia i historia dostarczyć mogą wiele przykładów, że najbliższy okres po nawróceniu (nie tylko religijnym) nie wiąże się z przeszłością, lecz właśnie z ideą nową, którą się przyjęło i którą się po prostu fanatycznie żyje. Mało poszukuje się wtedy i w tym pierwszym okresie raczej tego, co nas od przeszłości oddziela, co uzasadnia naszą przemianę. Refleksja, nowa synteza ukażą się później. Tak było zapewne i z Pawłem.

Jest jeden jego dokument, ale jakże mocny, który nasze przypuszczenia potwierdza. W 1 Tes 2, 15—16 pisze Paweł o Żydach, że są „Bogu niemili i wszystkim ludziom przeciwni" (w. 15). Wiemy, że nie rozwiązuje tu apostoł problemu Żydów (uczyni to później, zwłaszcza w liście do Rzymian); wiemy też, że słowa te odnoszą się nie do wszystkich Żydów, lecz tylko do tych, którzy Pana Jezusa zabili i proroków i którzy utrudniali pracę misyjną Pawła, ale apostoł tego nie precyzuje; daje sąd ogólny o Żydach. I choć dźwięczy w nim może silniej święte oburzenie i ból, to jednak mimo wszystko — jakiż to sąd surowy!

Uderza nas on tym bardziej, że w tym samym rozdziale tego samego listu, kilka wierszy przedtem, mówi apostoł o swej łagodności w stosunku do wiernych, porównując się do ojca (w. 11),

---

[6] Zob. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église*, dz. cyt., s. 31—38.

więcej — do matki i to karmicielki tulącej dziecko swoje (w. 7). Jakie to wymowne i jak przy tym autentycznie brzmi w ustach świeżego konwertyty, odcinającego się od przeszłości, a zwróconego całym swoim jestestwem ku Chrystusowi i Jego Kościołowi [7].

Czym był wówczas dla niego Kościół?

Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba sięgnąć do Chrystofanii pod Damaszkiem. Tu przeżył Paweł istotną cechę Kościoła, tj. jego związek z Chrystusem, którą mu potem potwierdzą apostołowie, przekazując naukę Chrystusa. Odnajdziemy ją już w pierwszych jego listach. Będzie ją Paweł stopniowo rozwijał, aż ukaże w pełnej syntezie w swoich listach więziennych.

2. CHRYSTOFANIA POD DAMASZKIEM I PUSTYNIA

Chociaż jest bardzo prawdopodobne, że nawrócenie Szawła przygotował Bóg już uprzednio, to jednak pozostanie faktem, że definitywna jego przemiana dokonała się w drodze do Damaszku. Jechał tam Paweł jako prześladowca uczniów Pańskich, aby ich uwięzić i przyprowadzić do Jerozolimy (Dz Ap 9 1—2). Podobnie bowiem jak ortodoksyjny judaizm uważał ich za sekciarzy, odstępców od Prawa, od wiary ojców, jednym słowem — wrogów, których należało tępić. I konsekwentnie ich tępił.

Ale w chwili, kiedy u bram miasta ukazał mu się zmartwychwstały Chrystus, Szaweł ugodzony łaską przejrzał wewnętrznie, choć fizycznie oślepł na piewien czas (Dz Ap 9 8 i par.). Przybywa do Damaszku już po to, aby stać się jednym z tych, których przedtem prześladował. Ujrzał Chrystusa — to fakt, ale ujrzał też na pewno w nowym świetle i Kościół który prześladował, a którego teraz zapragnął być cząstką. Z Dz Ap 9 4—5; 22 7—8; 26 14—15 oraz Gal 1 13 i 1 Kor 15 9 wynika, że Kościół utożsamił wtedy sam Chrystus ze sobą i że Paweł tak właśnie słowa Zbawiciela zrozumiał. Niezależnie jednak od tego, jaką interpretację damy wypowiedzi Chrystusa: „Szawle, Szawle, czemu mnie prześladujesz" i „Jam jest Jezus, którego ty prześladujesz", nie może ulegać wątpliwości, że Szaweł ujrzał i przeżył wtedy najistotniejszą cechę Kościoła, a mianowicie jego więź z Chrystusem.

Ananiasz nie tylko ochrzcił Szawła, nie tylko przyjął go do jedności (*koinonia*) w gminie Damasceńskiej, pozwalając mu wziąć udział w wieczerzy Pańskiej, ale powtórzył mu zapewne słowa Chrystusa, że jest naczyniem wybranym i że będzie musiał wiele wycierpieć (Dz Ap 9 15—16). Z tymi trzema myślami: Kościół—Chrystus (Chrystusowa wspólnota — *koinônia*), wybranie i związane z nim cierpienie — udaje się Szaweł na pustynię Arabską.

[7] I to także jest sprawdzianem wewnętrznym autentyczności 1 Tes.

Po trzyletnim pobycie w Damaszku zdąża na krótko do Jerozolimy (Dz Ap 9 26—30 Gal 1 18—20), skąd wraca do Tarsu i tu znów w samotności przygotowuje się cierpliwie przez cztery lata do pracy misyjnej, dopóki Barnaba nie wezwie go do Antiochii (Dz Ap 11 25—26).

Ten, kto był w podobnej przynajmniej samotności, wie, że Paweł przeżył w owym czasie zjednoczenie z Chrystusem jako coś realnego, przeżył to, co wyraża potem m. in. w znanej formule: „w Chrystusie". Czy to jest mistyka? Tu nie chodzi o to, czy ona się pokrywa z „etapami mistycznymi" św. Jana od Krzyża.[8] Czyżby Bóg miał tylko jedną drogę do zawładnięcia w pełni człowiekiem? Przeżycia mistyczne są w dalszym ciągu problemem dyskutowanym. Istotą jednak mistyki, którą nazywam „mistyką dla wszystkich", jest na pewno realne przeżycie pełnego zjednoczenia z Bogiem przez miłość. I taka mistyka dojrzała już przed rozpoczęciem apostolskiej działalności Pawła, właśnie wtedy, na pustyni Arabskiej i w Tarsie.

I dlatego zrozumiałe jest, że apostoł tak mocno podkreśla, iż naukę swoją zawdzięcza głównie Chrystusowi, który mu się objawiał, i z którym Pawet tak intymnie obcował. W liście do Galatów (1 11 i n.) pisze: „Oznajmiam wam, bracia, że ewangelia, którą głoszę, nie jest pochodzenia ludzkiego. Nie otrzymałem jej bowiem, ani też nie nauczyłem się od człowieka, ale przez objawienie Jezusa Chrystusa". Potwierdza to dalej w w. 15—17: „Gdy zaś spodobało się temu, który oddzielił mnie od łona matki mojej i wezwał przez łaskę swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym głosił go między poganami, od razu nie radziłem się ciała i krwi; nie poszedłem też do Jerozolimy, do tych, którzy byli apostołami już przede mną, ale udałem się do Arabii i znowu powróciłem do Damaszku" (por. 2 Kor 12 1—4).

Głównym więc źródłem teologii Pawła, w tym i jego nauki o Kościele, był Chrystus i Jego objawienia, które apostoł odbierał w samotności — na pustyni, w pełnym zjednoczeniu z umiłowanym ponad wszystko Zbawicielem.

W tej mistyce oraz w przekonaniu, że Kościół to przede wszystkim więź z Chrystusem, utwierdzi Pawła i kontakt z gminą Jerozolimską.

3. KONTAKT Z GMINĄ JEROZOLIMSKĄ

Tylko dwie krótkie, lakoniczne wzmianki podaje Nowy Testament o pierwszym kontakcie Pawła z gminą Jerozolimy. Łukasz

---

8 L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise*, dz. cyt., s. 166 wątpi w to i zapewnia, że słownik Pawła bezpośrednio jej nie ukazuje.

w Dz Ap 9 26—30 tak to przedstawia: „A kiedy (Paweł) przybył do Jerozolimy, usiłował przyłączyć się do uczniów. Ale wszyscy bali się go, nie wierząc, że jest uczniem. Barnaba jednak, wziąwszy go, przyprowadził go do apostołów i opowiedział im, jak w drodze widział Pana i że mówił do niego i z jakim przekonaniem przemawiał w Damaszku w imię Jezusa. I przestawał z nimi swobodnie w Jerozolimie, nauczając śmiało w imię Pana. Przemawiał też i rozprawiał z hellenistami, którzy jednak nastawali, aby go zabić. Bracia zaś, dowiedziawszy się o tym, odprowadzili go do Cezarei i wyprawili do Tarsu." Wiemy więc, że Paweł przestawał wówczas swobodnie z apostołami; wchodził z nimi i wychodził z Jerozolimy, jak mówi tekst.

Sam zaś apostoł tak o tym spotkaniu pisze w liście do Gal 1 18—19: „Potem, po trzech latach przybyłem do Jerozolimy, aby poznać Kefasa i pozostałem u niego dni piętnaście. A innego z apostołów nie widziałem, oprócz Jakuba, brata Pańskiego." Szczególnie cenne jest to drugie świadectwo, pochodzące od samego Pawła. Po powrocie z pustyni Arabskiej przybył do Jerozolimy, aby *historäsai* (*historēō* — badam, poznaję przez ujrzenie, staram się, abym zobaczył i poznał [9]) poznać Kefasa. Nie mógł tego osiągnąć łatwiej, jak mieszkając u niego przez te piętnaście dni.

Nie mamy żadnych relacji Nowego Testamentu o rozmowach, jakie ci dwaj wybrańcy Chrystusa prowadzili między sobą. Nie trudno jednak odgadnąć, co mogło być ich przedmiotem głównym. Na pewno Chrystus i Jego nauka. Jeśli Paweł chciał w Jerozolimie poznać przede wszystkim Piotra, to dlatego, że on był głową Kościoła, którego członkiem został teraz i Paweł. Dowiedział się więc i od naocznego i bezpośrednio zainteresowanego świadka, m. in. i o tym, że dzieło, które Chrystus na ziemi założył, nazywa się Kościołem — *ékklēsia*, że władzę w nim najwyższą przekazał Chrystus Piotrowi (Mt 16 18—19) i nie cofnął jej, mimo że on — Piotr trzykrotnie Mistrza się zaparł (J 21 15—17). Usłyszał też pewnie w odpowiedzi na swoje zwierzenia o wizji pod Damaszkiem słowa, które go utwierdziły w przekonaniu o więzi między Chrystusem i Kościołem, a które Chrystus wypowiedział w czasie swego pobytu na ziemi do swoich uczniów: „Kto was przyjmuje, mnie przyjmuje, a kto mnie przyjmuje, przyjmuje tego, który mnie posłał" (Mt 10 40 por. Łk 10 16; J 13 20) i do wszystkich wiernych: „Zaprawdę mówię wam, coście uczynili jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili" (Mt 25 40; por. 25 45).

Wydaje się też bardzo prawdopodobne, że w związku z tym powtórzył Pawłowi Piotr alegorię o krzewie winnym i latoroślach,

---

[9] Zob. M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1953, s. 417.

którą posłużył się Chrystus, wyjaśniając konieczność więzi między wiernymi a Nim (J 15 1—7) — jak również słowa modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa „aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni byli jedno w nas, ...jako i my jedno jesteśmy" (J 17 21—22)[10].

Trudno wreszcie przypuścić, aby Paweł w czasie swego pobytu w Jerozolimie nie był w Wieczerniku, nie usłyszał i tutaj od naocznych świadków relacji o ustanowieniu Eucharystii i nie dowiedział się, że „łamanie chleba" było sakramentem jedności — wspólnoty chrześcijan — komunii (*koinōnia*).

Tak umocniony w tym, co już poznał, co mu Chrystus objawił, udaje się do Tarsu, aby tam znowu w samotności rozważać i przeżywać jedność z Chrystusem. Wspomnienie z tego okresu przekaże Paweł w napisanym ok. 56 r. 2 Kor 12 2—4: „Znam człowieka w Chrystusie przed czternastu laty — czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, nie wiem, Bóg to wie — iż on to właśnie porwany został aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek — czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem nie wiem, Bóg to wie, porwany został do raju i słyszał tajemnicze słowa, których nie godzi się człowiekowi mówić." Przeżył to Paweł ok. 42 r. na krótko przed rozpoczęciem swej pracy apostolskiej. Jakże mocna, jak żywa musiała być już wtedy jego więź z Chrystusem. Czyż mógł Paweł nie wysunąć jej na plan pierwszy w swej nauce o Kościele?

II

ZJEDNOCZENIE Z CHRYSTUSEM

Najistotniejszą cechą Kościoła, którą spotykamy we wszystkich listach Pawła, jest jego więź z Chrystusem. Widzimy to już w pierwszych listach apostoła: 1 i 2 Tes. Dał w nich apostoł wiernym to, czym żył: zjednoczenie z Chrystusem i radosną nadzieję, że pełnię tego zjednoczenia osiągnąć mogą wszyscy w dniu paruzji.

1. ŻYCIE Z CHRYSTUSEM I W CHRYSTUSIE

Główną treść pierwszych listów Pawła — 1 i 2 Tes — stanowi życie z Chrystusem. To prawda, że łączy je apostoł z paruzją,

[10] Słowa te, choć zapisał je tylko św. Jan w swojej Ewangelii, mógł pamiętać i Piotr. Poza tym tradycja Janowa, jego katecheza, była wcześniejsza od Ewangelii, którą napisał dopiero pod koniec życia (ok. 98 r.) i znana była na pewno na terenie Jerozolimy.

która stała w centrum nauczania i życia pierwszych chrześcijan,[1] ale właśnie istota paruzji polega na tym, że wszyscy wierni, zarówno żywi jak i umarli, będą zawsze z Panem (1 Tes 4 17). I nie jest ważne, czy paruzja nastąpi rychło, czy w odległej przyszłości — tego nikt nie wie. Istotne jest tylko to, aby ci, którzy umierają, umierali „przez Jezusa" (1 Tes 4 14), „w Chrystusie" (1 Tes 4 16), tzn. w zjednoczeniu z Nim, w nadziei zmartwychwstania i wiecznej szczęśliwości, a którzy żyją — aby pozostali bez skazy, w pełnej świętości na przyjście Pańskie (1 Tes 5 23), innymi słowy — abyśmy żywi czy umarli żyli wespół z Jezusem (1 Tes 5 10). A to jest właśnie istota paruzji, którą w pewnym stopniu można osiągnąć już tu na ziemi.

Warto podkreślić, że tę antycypację paruzji widzimy już w pierwszych listach Pawła. Żyć z Jezusem — to wystrzegać się wszelkiej nieczystości (1 Tes 4 3), utrzymywać swe ciało w świętości i czci (1 Tes 4 4), nie obrażać i nie krzywdzić bliźnich (1 Tes 4 5), ale wzrastać w doskonałości i świętości (1 Tes 4 1; 5 23).[2] To uświęcenie nasze jest dziełem Boga Ojca (1 Tes 5 23; 2 Tes 2 16—17) Jezusa Chrystusa (1 Tes 3 13; 2 Tes 2 16—17) i Ducha Św., który mieszka w nas (1 Tes 4 8; 2 Tes 2 13; por. 1 Kor 3 16; 6 19; 2 Kor 6 16; Rzym 1 4; 8 9—11; 15 16). Uświęcenie wiąże się ściśle z paruzją, ponieważ celem jego jest zbawienie nasze i zachowanie bez skazy na przyjście Pańskie (1 Tes 5 23). Ducha Św. nazywa apostoł pierwocinami (Rzym 8 23), zadatkiem (2 Kor 1 22; 5 5; Ef 1 14). Przebywanie więc jego w nas stanowi właściwie antycypację dóbr niebiańskich, zarezerwowanych dla paruzji.[3]

Już ta podana wyżej treść pierwszych listów Pawła świadczy wymownie, co było przedmiotem głównym pierwotnej nauki apostoła o Kościele, którego fundamenty zakładał wśród pogańskiego świata. W 1 Kor 3 11 określi to wyraźnie: „Fundamentu bowiem innego nikt nie może założyć, prócz tego, który już jest założony, którym jest Jezus Chrystus".

Przyjrzyjmy się teraz dokładniej, w jaki sposób określa Paweł w 1 i 2 Tes ów związek wiernych z Chrystusem. Najczęściej posługuje się w tym celu przyimkami *en*, *syn* oraz *diā*, w połączeniu z Chrystusem, z Chrystusem Jezusem, Panem naszym Jezusem Chrystusem, z Panem Jezusem, czy Panem.

---

[1] Zob. ks. J. Stępień, *Oczekiwanie paruzji w listach św. Pawła*, „Ruch Bibl. i Lit.", 14 (1961), s. 120—125, oraz *Czas paruzji w listach św. Pawła*, tamże, 14 (1961), s. 291—298.

[2] Jak Paweł wyobrażał sobie to życie z Chrystusem i w Chrystusie, omówimy niżej w p. 3.

[3] Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* („Lectio Divina", 6) Paris[2] 1954, s. 53.

Cieszy się dobrymi wieściami z Tessaloniki, jakie przyniósł mu Tymoteusz i mówi: „Ale teraz żyjemy, skoro wy trwacie w Panu" (1 Tes 3 8). Zaniepokojonych o los swych zmarłych pociesza, że w czasie paruzji Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa — przyprowadzi z Nim — (1 Tes 4 14). Pierwsi zmartwychwstaną zmarli w Chrystusie — (1 Tes 4 16). Radować się powinniśmy na myśl, że po zmartwychwstaniu zawsze z Panem będziemy — (1 Tes 4 17). Tę samą myśl wyraża w 2 Tes 2 1 w innej nieco formie: „A co się tyczy przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa i naszego z Nim połączenia". Paruzję określa jako uwielbienie Chrystusa w świętych: „Gdy przybędzie (Pan), aby być uwielbionym wśród świętych" (2 Tes 1 10; por. 1 Tes 3 13), „na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa ze wszystkimi świętymi Jego".

Przypomina, iż Bóg nie przeznaczył nas na gniew, ale żebyśmy osiągnęli zbawienie przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który umarł za nas, abyśmy żywi czy umarli wespół z Nim żyli — (1 Tes 5 9—10). Prosi Tessaloniczan, aby miłowali tych, którzy są ich przełożonymi w Panu — (1 Tes 5 12 n.) i wzywa do ustawicznej radości, nieustannej modlitwy i dziękczynienia za wszystko, oświadczając, że taka jest wola Boża w Chrystusie Jezusie względem ich wszystkich (1 Tes 5 17—18). Modli się, aby wśród nich rozsławione było imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, a oni w Nim według łaski Boga naszego i Pana Jezusa Chrystusa (2 Tes 1 12).

Łączność wiernych z Chrystusem wyraża Paweł i wtedy, gdy uczynną wiarę Tessaloniczan, ich miłość ofiarną i wytrwałą nadzieję wiąże z Jezusem Chrystusem jako ich przedmiotem i sprawcą (1 Tes 1 3), gdy mówi, że wierni stali się naśladowcami Pawła i Pana, przyjmując naukę wśród wielu utrapień z weselem Ducha Św. (1 Tes 1 6), oraz gdy oświadcza, że są oni dla niego nadzieją, weselem i wieńcem chwały przed Panem naszym Jezusem w czasie Jego paruzji (1 Tes 2 19).

Apostoł przypomina też często Tessaloniczanom i swoją więź z Chrystusem. Mówi więc: „Prosimy was i błagamy w Panu Jezusie" (1 Tes 4 1); „wiecie bowiem, jakie nakazy dałem wam przez Pana Jezusa" (1 Tes 4 2); „nakazujemy i błagamy w Panu Jezusie Chrystusie" (2 Tes 3 12); „nakazujemy wam, bracia, w imię Pana Naszego Jezusa Chrystusa" (2 Tes 3 6); „zaklinam was przez Pana" (1 Tes 5 27) i wreszcie: „mamy zaś co do was ufność w Panu (2 Tes 3 4). Apostoł odwołuje się tu do Chrystusa jako najwyższego autorytetu, a w ostatnim tekście (2 Tes 3 4) jako do źródła mocy wszelkiej.

Tak więc w sumie 21 razy zaakcentował Paweł w dwóch pierwszych listach łączność swoją i wiernych z Chrystusem, nie licząc

trzech tekstów, gdzie mówi o Kościołach w Chrystusie. Teksty te wyłączyliśmy świadomie i zajmiemy się nimi obecnie.

2. KOŚCIOŁY W BOGU I PANU JEZUSIE CHRYSTUSIE

Jest bardzo znamienne, że w pierwszym zdaniu swego pierwszego listu (który jest także pierwszą księgą NT) napisał Paweł: „Kościołowi Tessaloniczan w Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie" (1 Tes 1 1). Te same słowa powtórzy i w adresie 2 Tes 1 1, z tą tylko różnicą, że po Ojcu doda zaimek — naszym. Ten Kościół Tessaloniczan naśladuje „Kościoły Boże, które są w Judei w Chrystusie Jezusie" (1 Tes 2 14).

Co ta formuła oznacza?

L. Cerfaux, idąc w ślad za Chryzostomem interpretuje formułę Pawła częściami, tzn. wyjaśnia najpierw znaczenie słów „w Bogu Ojcu", a potem „w Panu Jezusie Chrystusie". Wyrażenie „w Bogu Ojcu" oznaczać ma wszechmoc Bożą, która podtrzymuje Kościół: kościół Tessaloniczan zawdzięcza swoje istnienie Bogu i w Nim znajduje swą moc. Wzmianka o Ojcu, który jest opatrznością i paralela z 1 Tes 2 2: „Złożywszy ufność w Bogu naszym, głosiliśmy wam Ewangelię Bożą" potwierdzają, zdaniem Cerfaux, tę interpretację Chryzostoma. A jeśli nie, to słowa te przypominać mogą Tessaloniczanom wezwanie Boga do Jego Królestwa i chwały (1 Tes 2 12), albo lepiej jeszcze — wiarę w Boga żywego, która znamionuje obecnie ich Kościół (por. 1 Tes 1 9).

Druga zaś część formuły „w Panu Jezusie Chrystusie" oznaczać ma, zdaniem L. Cerfaux, tyle co Kościół chrześcijański. Użyłby tu Paweł tego przymiotnika, gdyby go posiadał w swoim słowniku. Cerfaux odwołując się i tutaj do Chryzostoma uważa, że słowa „w Panu Jezusie Chrystusie" podał apostoł po to, aby odróżnić Kościół chrześcijański od tych, które w wielkiej liczbie tworzyli Żydzi i poganie.[4]

Czy jednak wolno rozbijać w ten sposób formułę Pawła i poprzestać na podanej wyżej przez L. Cerfaux interpretacji? Wydaje się, że ćwiartowanie formuł Pawłowych w ogóle, a tej w szczególności jest niezgodne z zasadami rzetelnej, naukowej egzegezy. Wiemy bowiem, że Paweł łączy często w swej nauce Boga Ojca i Jezusa Chrystusa. I to nie jest łączenie przypadkowe. Jest w nim zawsze jakiś sens.

Przyjrzyjmy się, jak wygląda to połączenie Boga Ojca i Jezusa Chrystusa w 1 i 2 Tes, które stanowią konteksty dla omawianej przez nas formuły Pawła.

---

[4] Zob. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul* („Unam Sanctam", 10), Paris [2] 1948, s. 165.

1 Tes:

1°. 1 1: Kościół Tessaloniczan w Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie.

2°. 1 3: Wiarę, miłość i nadzieję wiąże Paweł z Panem naszym Jezusem Chrystusem i Bogiem Ojcem naszym.

3°. 1 9—10: Tessaloniczanie nawrócili się do Boga, aby służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwać Syna Jego z niebios.

4°. 2 14: Kościoły Boże, które są w Judei w Chrystusie Jezusie.

5°. 3 2: Tymoteusz, sługa Boży w głoszeniu Ewangelii Chrystusa.

6°. 3 8—9: Tessaloniczanie trwają w Panu (w. 8); apostoł dziękuje za to Bogu (w. 9).

7°. 3 11: „A sam Bóg i Ojciec nasz i Pan nasz Jezus niechaj kieruje drogą naszą ku wam".

8°. 3 13: „Niechaj (Pan) utwierdzi serca wasze w świętości nienagannej przed Bogiem i Ojcem naszym na przyjście Pana naszego Jezusa ze wszystkimi świętymi Jego".

9°. 4 1: „Prosimy i błagamy przez Pana Jezusa, jakoście się nauczyli od nas, jak trzeba postępować, aby podobać się Bogu".

10°. 4 2—3: „Przecież wiecie, jakie przykazania dałem wam przez przez Pana Jezusa; to jest bowiem wola Boża: uświęcenie wasze".

11°. 4 5—6: Poganie, którzy Boga nie znają, oddani są zmysłowości (w. 5); mścicielem ich przestępstw jest Pan (w. 6).

12°. 4 14: „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to tak samo wierzyć trzeba, że Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowadzi z Nim".

13°. 4 16: „Sam Pan na dany znak ...na dźwięk trąby Bożej zstąpi z nieba i zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi".

14°. 5 9: „Albowiem Bóg nie przeznaczył nas do gniewu, ale do osiągnięcia zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa".

15°. 5 18: „Za wszystko dzięki składajcie, bo taka jest wola Boża w Chrystusie Jezusie względem was".

16°. 5 23: Prawie tak samo, jak w 3 13 (n. 8).

2 Tes:

17°. 1 1: Kościół Tessaloniczan w Bogu Ojcu naszym i Panu Jezusie Chrystusie.

18°. 1 2: „Łaska wam i pokój od Boga Ojca i Pana Jezusa Chrystusa".

19°. 1 6—7: „Albowiem sprawiedliwą u Boga jest rzeczą odpłacić uciskiem tym, którzy was uciskają, a wam uciśnionym

dać odpocznienie z nami, gdy objawi się Pan Jezus z nieba".

20°. 1 8: (Pan Jezus) wymierzać pocznie zapłatę tym, którzy Boga nie znają i nie są posłuszni Ewangelii Pana naszego Jezusa.

21°. 1 11—12: „Modlimy się... aby Bóg nasz uznał was godnymi powołania i żeby w swej mocy obdarzył pełnią wszelkie wasze pragnienie dobra i dzieło wiary; aby imię Pana naszego Jezusa było uwielbione w was, a wy w Nim według łaski Boga naszego i Pana Jezusa Chrystusa".

22°. 2 13—14: „Ale my winniśmy zawsze dzięki składać Bogu za was, bracia, umiłowani przez Pana, że Bóg wybrał was. ...Do czego też wezwał was, ...obyście dostąpili chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa".

23°. 2 16—17: „A sam Pan nasz Jezus Chrystus i Bóg Ojciec nasz, który z łaski nas umiłował i dał nam wieczne pocieszenie... i dobrą nadzieję pocieszy serca nasze i umocni we wszelkim uczynku i dobrym słowie".

24°. 3 5: „A Pan niech kieruje serca wasze ku miłości Boga i cierpliwości Chrystusa".

W powyższym zestawieniu tekstów z dwóch pierwszych listów Pawła uderza nas szczególne upodobanie apostoła do łączenia Boga Ojca i Jezusa Chrystusa. Czym to wytłumaczyć?

Odpowiedzi na to pytanie szukać należy w tekstach umieszczonych w p. 14°, 21°, 22° i 23°. Bóg przeznaczył nas do zbawienia, które osiągnąć możemy przez Jezusa Chrystusa (1 Tes 5 9). To zbawienie — to chwała Chrystusa (2 Tes 2 14). Jest ono dziełem łaski Boga Ojca i Jezusa Chrystusa (2 Tes 1 12; por. 2 Tes 2 17) i wyrazem ich miłości względem nas (Boga i Ojca: 2 Tes 2 16; por. 1 Tes 1 4 — „bracia umiłowani przez Boga"; Jezusa Chrystusa: 2 Tes 2 16 i 2 Tes 2 13 — „bracia umiłowani przez Pana").

To zbawienie, którego uwieńczeniem będzie paruzja, osiągają wierni przez uświęcenie (1 Tes 3 13; 4 3—7; 2 Tes 2 17), naśladując miłość Boga i cierpliwość Chrystusa (2 Tes 3 5), tzn. żyjąc zawsze w zjednoczeniu z Chrystusem (1 Tes 5 10).

Oto treść pierwotnej katechezy Pawła. Odwieczny plan zbawczy Boga realizuje Chrystus w swoim Kościele. I plan i jego realizacja — to dzieło miłości Boga Ojca i Jezusa Chrystusa względem ludzkości. Ta nauka Pawła — dojrzała na pustyni, w Damaszku i w Tarsie, zanim apostoł rozpoczął swoją pracę misyjną. Tę naukę głosił i tę po raz pierwszy przekazał na piśmie w swych pierwszych listach, skierowanych do gminy w Tessalonice.

Na tle tego kontekstu formuła „w Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie" ukazuje się jako jedna całość i jako taką należy ją interpretować. Słowa „Bóg Ojciec" i „Pan Jezus Chrystus" pojawiają się tutaj jako słowa-symbole, przypominające Tessaloniczanom w największym z możliwych skrócie naukę Pawła o zbawieniu Bożym, realizowanym przez Chrystusa w Jego Kościele. Przyimek „w" (*en*) wiąże tu Kościół w ten sam sposób z Bogiem Ojcem jak i Jezusem Chrystusem. Wyrażenie więc Pawła: „Kościołowi Tessaloniczan w Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie" oznacza tu przede wszystkim: Kościołowi Bożemu i Chrystusowemu (por. 1 Tes 2 14; Kościoły Boże 16 14: Kościoły Chrystusowe). Bliższe określenie tego stosunku Kościoła do Boga Ojca, a zwłaszcza Jezusa Chrystusa, na podstawie 1 i 2 Tes pozostaje problemem otwartym.

Biorąc jednak pod uwagę główną treść tych listów, którą stanowi zjednoczenie wiernych z Chrystusem, życie w Chrystusie, następnie fakt, że w 1 Tes 2 14 mówi Paweł, iż Kościół Tessaloniczan naśladuje „Kościoły Boże, które są w Judei w Jezusie Chrystusie", wreszcie samą formułę „w Chrystusie", która w listach Pawła, jak to zaraz zobaczymy, może oznaczać coś więcej niż zwykłą łączność z Chrystusem, nie da się wykluczyć, że i tutaj ten związek z Chrystusem posiada jakiś sens głębszy, nazywany przez egzegetów mistycznym.

3. ZNACZENIE FORMUŁY „W CHRYSTUSIE" W LISTACH PAWŁOWYCH

Jest to formuła, którą ponad 200 razy spotykamy w listach Pawła łącznie z 1 i 2 Tes. Jakie jest jej znaczenie?

Przyimek *en* może oznaczać każdy związek ze stojącym obok niego imieniem, poczynając od tego, jaki istnieje między jakąś czynnością, a jej szybkością (*en táchei*), a kończąc na więzi mistycznej[5]. W każdym razie wyrażenie „w Chrystusie" (rozpatrywane nawet samo w sobie) oznacza zawsze jakiś związek z Chrystusem. Bliższe określenie tego związku umożliwia dopiero kontekst. I to nie tylko bliższy, ale i dalszy, łącznie ze wszystkimi dokumentami, które ukazują nam zarówno naukę autora, jak i jego osobowość — to wszystko, czym żył w czasie, kiedy tym wyrażeniem się posługiwał.

A) ZWYŁKA ŁĄCZNOŚĆ Z CHRYSTUSEM

Formuła ta oznacza czasem tylko zwykłą łączność z Chrystusem jako sprawcą lub pośrednikiem jakiegoś dzieła. I tak w 1 Kor

[5] Zob. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Romae[4] 1960, z. 118 88, s. 38 n.

1 4 mówi Paweł, że łaska dana jest wiernym w Chrystusie, tzn. przez Chrystusa; w tym samym znaczeniu „odkupienie jest w Chrystusie Jezusie" (Rzym 3 24) — jest dziełem Chrystusa; Bóg daje zwycięstwo w Chrystusie (2 Kor 2 14) — tzn. przez Chrystusa; zasłona przy czytaniu Starego Testamentu odsłania się w Chrystusie (2 Kor 3 14). W 1 Kor 15 19: „pokładamy nadzieję w Chrystusie" znaczy, że Chrystus jest przedmiotem i źródłem nadziei. Kiedy Paweł bierze Chrystusa na świadka, pisze: „Prawdę mówię w Chrystusie" (Rzym 9 1). W Rzym 16 7: „Pozdrówcie Andronika i Junię, krewnych moich..., którzy stali się przede mną w Chrystusie"; formuła „w Chrystusie" oznacza po prostu chrześcijan. Pomocnicy Pawła „w Chrystusie": Pryska, Akwila (Rzym 16 3), Urban (Rzym 16 9) — to pomocnicy w dziele Chrystusa, w pracy dla Chrystusa. Umiłowany w Panu (Rzym 16 8) — to umiłowany zgodnie z największym przykazaniem Pana.

Czasem ta łączność z Chrystusem może być nawet tylko urojona, np. u tych Koryntian, którzy uważają się za „roztropnych w Chrystusie" (1 Kor 4 10), albo u tych licznych „wychowawców w Chrystusie", którzy jednak nie są ojcami (1 Kor 4 15) [6].

B) SENS GŁĘBSZY FORMUŁY „W CHRYSTUSIE"

Formułą „w Chrystusie" określa Paweł najczęściej życie chrześcijanina zjednoczonego z Chrystusem przez wiarę i chrzest. Najwyraźniej ukazuje się to znaczenie w Gal 3 26—28: „Wszyscy bowiem jesteście synami Bożymi przez wiarę w Chrystusie Jezusie (*én Christò Jèsoù*). Bo wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa... wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie".

Wiara w „w Chrystusie" znaczy tu wiara w Chrystusa, jak to wyjaśnił sam Paweł w tym liście do Gal 2 16: „Uwierzyliśmy w Chrystusa Jezusa, abyśmy z wiary w Chrystusa byli usprawiedliwieni". [7]

Przyobleczenie się zaś w Chrystusa — to zjednoczenie z Chrystusem, to wszczepienie nasze w Jego śmierć, pogrzeb i zmartwychwstanie, które dokonało się w momencie chrztu, [8] co podał Paweł

[6] L. Cerfaux w *La Théologie de l'Église*, dz. cyt., s. 163, zalicza do tego samego rodzaju tekstów: Gal 2 4, 3 26; 1 Kor 4 17; 2 Kor 2 17, co wydaje się wątpliwe.

[7] Usprawiedliwienie w Chrystusie (Gal 2 17) oznacza więc także usprawiedliwienie z wiary w Chrystusa. To samo znaczenie posiada formuła „w Chrystusie" w 1 Kor 1 2: „do uświęconych w Chrystusie Jezusie".

[8] Wiara Pawła zakłada pragnienie chrztu. Wiara i chrzest są u Pawła nierozłączne. Wiara oświeca i usprawiedliwia. Chrzest zaś włącza neofitę do społeczności chrześcijańskiej; jest zewnętrznym wyrazem wiary, publicznym i uroczystym jej wyznaniem.

w liście do Rzymian 6 3—13. Na skutek chrztu katechumen zostaje wszczepiony w Chrystusa, staje się z Nim czymś jednym (*symfitos*, Rzym 6 5). Stary jego człowiek zostaje współukrzyżowany z Chrystusem, złe skłonności skazane na śmierć; chrześcijanin nie może już służyć grzechowi. Zjednoczony z Chrystusem i w Jego zmartwychwstaniu winien żyć, podobnie jak Chrystus, tylko dla Boga. W następstwie tego zjednoczenia z Chrystusem człowiek staje się nowym stworzeniem (2 Kor 5 17); Duch Boży mieszka w nim (Rzym 8 9). Cała Trójca Św. sprawuje w nim dzieło uświęcenia (1 Kor 6 11[9]; 12 4—6[10]).

Można przeto powiedzieć, że formuła Pawłowa „w Chrystusie" oznacza w istocie życie człowieka w stanie łaski habitualnej. Nie wolno jednak zapominać, że owo zjednoczenie z Chrystusem przez wiarę i chrzest, zależne i od łaski i od współpracy z nią człowieka, jest różne; nie jest statyczne, lecz dynamiczne. Wiara według nauki Pawła nie jest tylko aktem rozumu, przyjmującego prawdę o zbawieniu jako słowo Boże (1 Tes 2 13; 2 Kor 5 7), ale przede wszystkim aktem woli: jest posłuszeństwem wobec nakazów ewangelii (2 Tes 1 8; 1 Kor 7 19; 2 Kor 10 5; Rzym 1 5; 10 16; 16 26); musi wyrażać się w czynach (1 Tes 1 3; 2 Tes 1 11; Gal 5 6; 1 Kor 16 13—14; 2 Kor 8 7; Rzym 15 13); jest ufnym, pełnym miłości oddaniem się Bogu w Chrystusie Jezusie (1 Tes 2 2; 2 Tes 3 4; Rzym 8 35—39; Ef 4 15 16).

Ta wiara musi stale wzrastać (Rzym 1 17: sprawiedliwość z wiary w wiarę). I w tym znaczeniu apostoł cytuje tamże Hab 2 4: „A sprawiedliwy z wiary żyć będzie".

I człowiek zjednoczony z Chrystusem przez wiarę i chrzest — nowe stworzenie (Gal 6 15; 2 Kor 5 17), człowiek wewnętrzny odnawia się z każdym dniem (2 Kor 4 16). Przestaje uważać siebie za centrum i dochodzi do stanu, w którym może powiedzieć, że żyje już nie on, lecz żyje w nim Chrystus (Gal 2 20), który przenika całe jego życie (por. Kol 3 4: „Chrystus jest naszym życiem").

Nie znika jednak przez to jego osobowość (to nie panteizm). W liście do Kolosan 3 5—8 mówi Paweł wyraźnie, że i człowiek, który żyje w Chrystusie, musi w dalszym ciągu umartwiać swe ciało i walczyć z pożądliwościami; musi się wciąż odnawiać na wzór tego, który go stworzył. W tym odnawianiu — „wszystko i we wszystkim Chrystus" (Kol 3 10—11).

Tak więc formuła „w Chrystusie" może wyrażać nie tylko

---

[9] 1 Kor 6 11: „Aleście obmyci, aleście uświęceni, aleście usprawiedliwieni w imię Pana (naszego) Jezusa Chrystusa i w Duchu naszego Boga".

[10] 2 Kor 12 4—6: „Różne są dary łaski (chodzi o charyzmaty), lecz ten sam Duch. I różne są posługi, lecz ten sam Pan. I różne są działania, lecz ten sam Bóg, który sprawuje wszystko we wszystkich."

zwykły stan łaski uświęcającej w duszy chrześcijanina, ale i jego pełnię, którą nazywamy mistyką.

Gdzie dokładna formuła „w Chrystusie" posiada sens mistyczny, ustalić trudno. O wiele łatwiej określić, gdzie tego sensu nie posiada (co uczyniliśmy uprzednio). Byłoby jednak zubożeniem treści tej formuły, gdybyśmy ograniczyli ją tylko do określenia zwykłego stanu łaski uświęcającej.

C) PROBLEM MISTYKI W 1 I 2 TES

L. Cerfaux sądzi, że w listach do Tessaloniczan nie ma mowy o mistyce; ona tu jeszcze nie rozwinięta; apostoł zastąpił ją eschatologią [11]. Sąd ten wydaje się jednak zbyt powierzchowny.

Jeśli założymy, że w 1 i 2 Tes nie ma mowy o mistyce, to stać by się to mogło z trzech powodów: albo nie dojrzała jeszcze mistyka Pawła, albo Tessaloniczanie do niej jeszcze nie dorośli, albo wreszcie apostoł dla jakichś nieznanych nam racji nie chciał o niej Tessaloniczanom wspominać.

Wszystkie te powody nie znajdują uzasadnienia ani w listach Pawła, ani w tym, co wiemy o gminie Tessalonickiej z Dz Ap.

O tym, że mistyka Pawła dojrzała przed rozpoczęciem jego pracy misyjnej, mówiliśmy już we wstępie do naszego traktatu, omawiając źródła eklezjologii Pawła.

Czy Tessaloniczanie dorośli do mistyki? Apostoł chwali ich wiarę uczynną, ofiarną miłość i cierpliwość wytrwałą (1 Tes 1 3; 2 Tes 1 3) oraz to, że naukę jego przyjęli mimo licznych prześladowań z weselem Ducha św. (1 Tes 1 6; 2 Tes 1 4; por Dz Ap 17 1—12). Stali się przez to naśladowcami jego i Pana (1 Tes 1 6), Kościołów Bożych, które są w Judei w Jezusie Chrystusie (1 Tes 2 14), wzorem dla wszystkich wiernych w Macedonii i w Achai (1 Tes 1 7; por. 2 Tes 1 4), a dla Pawła nadzieją, weselem i wieńcem chwały na dzień przyjścia Pańskiego (1 Tes 2 19—20; por. 1 Tes 3 8—9). Żadna z gmin chrześcijańskich nie otrzymała od Pawła tak chlubnego świadectwa. Czyż więc można przypuścić, aby ta właśnie gmina nie dojrzała do mistyki?

Należy jeszcze pamiętać, że stanu religijnego pierwotnych gmin chrześcijańskich nie wolno mierzyć dzisiejszym rozwojem życia religijnego wiernych. Ewangelizacji apostołów towarzyszyły obiecane przez Zbawiciela cuda (Mt 10 1; Mk 6 7 i 13; Łk 9 1—2; por. Dz Ap 2 43; 5 12 itd.) i obfitość charyzmatów (Dz Ap 10 44—46; 14 3; 19 6; 1 Kor 12 1—11, 28—31; 13 1—3; 14 1—31 itd.). Tessaloniczanie przyjmowali naukę apostołów wśród prześladowań z weselem Ducha Św. (1 Tes 1 6). Nie można więc wykluczyć, że i oni

[11] L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise*, dz. cyt., s. 162—165.

przeżywali zjednoczenie z Chrystusem w takim stopniu, który wolno nazwać mistyką.

Nie widzimy także żadnych racji, które by mogły powstrzymać Pawła od podzielenia się z umiłowanymi przezeń Tessaloniczanami tym, czym on żył, a co było dlań źródłem nieustannej i niewyczerpanej radości. Jakże to mógł uczynić, skoro pisze do nich wyraźnie, że gotów był im oddać nawet życie swoje, a nie tylko Ewangelię Bożą (1 Tes 2 8).

Zdaniem L. Cerfaux w listach do Tessaloniczan zastąpił Paweł mistykę eschatologią [12]. Takie sformułowanie myśli jest co najmniej dziwne. Mówiliśmy już (wyżej 1), że treścią główną listów do Tessaloniczan jest życie z Chrystusem, „abyśmy żywi czy umarli żyli wespół z Jezusem (1 Tes 5 10 [13]). Apostoł łączy je niewątpliwie z paruzją, ale paruzja i zmartwychwstanie jest według nauki Pawła właściwie przedłużeniem życia naszego z Chrystusem, rozpoczętego tu na ziemi, jest przejściem od obcowania z Chrystusem przez wiarę do oglądania go twarzą w twarz (2 Kor 5 7; 1 Kor 13 12), jest tego zjednoczenia pełnią: „i tak zawsze z Panem pozostaniemy" (1 Tes 4 17). Eschatologia więc nie zastępuje mistyki, ale ją wyjaśnia, ustawiając w perspektywie wieczności i uzupełnia ukazaniem wizji uszczęśliwiającej.

III

KOŚCIÓŁ JAKO WSPÓLNOTA (*KOINONIA*) W CHRYSTUSIE WEDŁUG NAUKI ŚW. PAWŁA

Zjednoczenie wiernych z Chrystusem, które ukazuje Paweł jako pierwszy obowiązek chrześcijan, stanowi podstawę jedności wiernych między sobą, ich wspólnoty (*koinonia*), bazę jedności Kościoła. Tej jedności nie akcentował apostoł wyraźnie w listach do Tessaloniczan, bo nie uważał tego za konieczne. Wierni jednomyślnie „trwali w Panu" (1 Tes 3 8) będąc wzorem dla wszystkich wiernych w Macedonii i w Achai (1 Tes 1 7) i naśladując Kościoły Boże, które są w Judei w Jezusie Chrystusie (1 Tes 2 14). Uczyni to Paweł dopiero wtedy, kiedy w Koryncie powstaną rozdarcia i kiedy wyłoni się w Kościele spór między wiernymi nawróconymi z judaizmu i z pogaństwa.

Gminie w Koryncie i wszystkim nawróconym z pogaństwa ukaże Paweł jedność Kościoła jako ciała Chrystusa, wynikającą z indy-

---

[12] Tamże, s. 164.

[13] Por. Rzym 14 7—10: „Nikt bowiem z nas dla siebie nie żyje i nikt dla siebie nie umiera. Bo jeśli żyjemy, dla Pana żyjemy; jeśli umieramy, dla Pana umieramy. Czy więc żyjemy, czy też umieramy, Pańscy jesteśmy."

widualnego i zbiorowego zjednoczenia wiernych z Chrystusem przez jedną wiarę, jeden chrzest i jeden Chleb; z jednej i tej samej nauki, podawanej przez jedną i tę samą hierarchiczną organizację Kościoła.

Elementowi zaś głównie żydowskiemu przedstawi apostoł jedność Kościoła, opartą na teologii ludu Bożego Starego Testamentu, wykazując, że to właśnie Kościół jest nowym i prawdziwym Izraelem, dziedzicem Abrahamowych obietnic.

Zajmiemy się tu tylko argumentacją Pawła przeznaczoną przede wszystkim dla wiernych nawróconych z pogaństwa i ograniczymy się przy tym jedynie do przedstawienia sposobu, w jaki apostoł akcentuje jedność Kościoła w swojej katechezie i parenezie. Pomijamy tu najważniejszy punkt w tej argumentacji: Kościół ciałem Chrystusa (wymagający oddzielnego opracowania), jak i naukę Pawła o jedności organizacyjnej Kościoła.

1. ZJEDNOCZENIE WIERNYCH Z CHRYSTUSEM PODSTAWĄ JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Jedność Kościoła jest według nauki Pawła naturalnym następstwem zjednoczenia wiernych z Chrystusem. To zjednoczenie z Chrystusem, jak już mówiliśmy wyżej, dokonuje się przez wiarę, chrzest i wspólne uczestnictwo w łamaniu chleba.

Apostoł widząc niezgodę i rozdarcie wśród chrześcijan (głównie w Koryncie) nawiązuje do nauki uprzedniej o życiu w Chrystusie i podkreśla, że to, co łączy każdego z wiernych z Chrystusem, łączyć także powinno i wiernych między sobą, innymi słowy: zjednoczenie wiernych z Chrystusem musi się wyrażać i w zjednoczeniu ich między sobą w Chrystusie.

Odnosi się to do wszystkich chrześcijan bez wyjątku: bądź skupionych w kościołach lokalnych, bądź zgromadzonych na nabożeństwie zarówno bardziej jak i mniej uroczystym, odbywającym się nawet w domu prywatnym. Jedna jest bowiem ich wszystkich wiara, jeden chrzest i jeden chleb, którego są uczestnikami [1].

A) JEDNA WIARA

Przedmiotem tej wiary jest jeden Bóg, jeden Pan i jeden Duch. Wyraża to Paweł w trojaki sposób: w formule unitarnej, mówiąc o jednym Bogu, względnie o jednym Panu czy o jednym Duchu; w formule binarnej, w której występuje jeden Bóg i jeden Pan

---

[1] W opracowaniu tego artykułu korzystałem w dużej mierze z L. Cerfaux, *La Théologie d l'Église suivant saint Paul* („Unam Sanctam", 10), Paris [2] 1943, s. 175—203.

i wreszcie w formule trynitarnej, w której pojawiają się razem trzy Osoby Boskie: jeden Bóg, jeden Pan i jeden Duch.

1° Formuła unitarna

Formułę unitarną: „jeden Bóg" przejął Paweł ze Starego Testamentu i judaizmu. Każdy pobożny Żyd w modlitwie codziennej szema mówił: *Jahwe Elohenu, Jahwe ehad* — Pan Bóg nasz jest Panem jedynym.

Formułę tę spotykamy u Pawła: w 1 Kor 8 4: „A wiemy, że nie ma na świecie żadnego bożka, a istnieje tylko jeden Bóg"; Gal 3 20: „A Bóg jest jeden"; Rzym 3 29—30: „Czy Bóg jest Bogiem samych tylko Żydów? Czy i nie pogan? Oczywiście i pogan. Albowiem jeden jest Bóg, który usprawiedliwia obrzezanych — z wiary, a nieobrzezanych przez wiarę"; Rzym 16 27: „Jedynemu, który mądry jest, Bogu, przez Jezusa Chrystusa, Jemu chwała na wieki wieków. Amen"; 1 Tym 1 17: „A Królowi wieków, nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, jedynemu Bogu cześć i chwała na wieki wieków. Amen"; i 6 15—16: „Błogosławiony i jedyny mocarz Król Królów i Pan panujących, jedyny mający nieśmiertelność i zamieszkujący światłość nieprzystępną, którego żaden z ludzi nie widział ani widzieć nie może, Jemu chwała i panowanie wieczne. Amen".

Formułę unitarną „jeden Pan" widzimy w Rzym 10 12: „Nie masz bowiem różnicy między Żydem a Grekiem, bo jeden jest Pan wszystkich, hojny dla wszystkich, którzy Go wzywają" (por. 1 Kor 1 13: „Czyż Chrystus jest rozdzielony?").

Zamiast „jeden Pan" mówi także Paweł „jeden Jezus Chrystus". „Jeśli bowiem przez przestępstwo jednego człowieka śmierć przez niego panowała, daleko bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w żywocie przez jednego Jezusa Chrystusa" (Rzym 5 17), albo „jeden człowiek Jezus Chrystus": „Jeśli bowiem przez przestępstwo jednego umarło wielu, daleko obficiej spłynęła na wielu łaska Boża i dar w łasce jednego człowieka Jezusa Chrystusa (Rzym 5 15)[2]; względnie „jeden mąż": „Poślubiłem was jednemu mężowi, aby was okazać czystą dziewicą Chrystusowi", lub tylko „jeden": „Jeśli jeden umarł za wszystkich, tedy wszyscy pomarli" (2 Kor 5 14): „Bo jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka grzesznikami stało się wielu, tak przez posłuszeństwo jednego wielu stanie się sprawiedliwymi".

---

[2] Podobnie w formule binarnej w 1 Tym 2 5: „Bo jeden jest Bóg i jeden pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek Chrystus Jezus".

Formuły unitarnej „j e d e n D u c h" użył Paweł w 1 Kor 12 11: „A wszystko to (chodzi o charyzmaty) sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu z osobna, jak chce" — i w tymże rozdziale w. 13: „Gdyż w jednym Duchu wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jedno ciało, czy to Żydzi, czy Grecy, niewolnicy, czy wolni; i wszyscy jednym Duchem zostaliśmy przepojeni" [3].

2° F o r m u ł a b i n a r n a

Pojawia się ona jako rozwinięcie formuły unitarnej „jeden Bóg" w 1 Kor 8 4—6: „Wiemy, że nie ma na świecie żadnego bożka, a istnieje tylko jeden Bóg. Chociaż bowiem są tak zwani bogowie czy to w niebie, czy na ziemi, a bogów tych jest wielu i panów jest wielu — dla nas wszakże istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego pochodzi wszystko i dla którego istniejemy, i jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego stało się wszystko i my przez Niego". Podobnie w 1 Tym 2 5: „Bo jeden jest Bóg i jeden pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek Chrystus Jezus".

3° F o r m u ł a t r y n i t a r n a

Jest ona dalszym rozwinięciem formuły pierwotnej „jeden Bóg" [4]. Ale rzecz znamienna, że w tej formule na pierwszym miejscu wymienia apostoł Ducha Świętego. „Różne są dary łaski (charyzmaty), lecz ten sam Duch. I różne są posługi, lecz ten sam Pan. I różne są działania, lecz ten sam Bóg, który sprawuje wszystko we wszystkich" (1 Kor 12 4—6). Rozpoczęcie tej formuły od Ducha Św. wydaje się tutaj naturalne z tej racji, że Paweł mówi tu o charyzmatach. Ale ten sam porządek widzimy i w Ef 4 4—6, gdzie odnajdujemy formułę podobną, choć bardziej jeszcze rozwiniętą: „Jedno jest ciało i jeden Duch, tak jak zostaliście wezwani do jednej nadziei powołania waszego; jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest; jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który panuje nad wszystkimi, działa przez wszystkich i jest we wszystkich". Nie jest wykluczone, że Duch Święty zajął tu pierwsze miejsce na skutek antytezy werbalnej: ciało-duch, ale wydaje się, że racji tego szukać trzeba raczej w wypowiedzi Pawła w 1 Kor 12 13: „Gdyż w jednym Duchu wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jedno ciało". Zrozumiałe natomiast zupełnie jest połączenie z pierwotną

---

[3] Por. Ef 2 18: „Ponieważ przez Niego (Chrystusa) i jedni i drudzy mamy przystęp w jednym Duchu do Ojca".

[4] L. C e r f a u x w *La Théologie de l'Église*, dz. cyt., s. 178, utrzymuje, iż formuła ta jest kombinacją dwóch wypowiedzi rozpowszechnionych w świecie hellenistycznym: *heis théos* i *heis koiranes esto* z dołączeniem trzeciej chrześcijańskiej: *hen pneûma*.

formułą „jeden Pan" wiary, której jeden Pan jest przedmiotem, jak i chrztu, który dokonuje się w Jego imię [5].

Ta jedność Boża: Boga Ojca, Pana i Ducha Świętego, już sama ze siebie z natury swej jedności, jest fundamentem jedności Kościoła [6]. Ona stanowi nadto przedmiot jednej wiary chrześcijan (Ef 4 5). Apostoł mówi o tym samym duchu wiary (2 Kor 4 13), o jedności wiary (Ef 4 13, por. 4 3: jedność ducha). W 1 Kor 15 11 pisze: „Ale czy ja, czy oni: to samo głosimy i w to samo uwierzyliście" (mowa o zmartwychwstaniu Chrystusa). Jedność wiary podawaną w jednej ewangelii akcentuje Paweł szczególnie mocno w liście do Galatów 1 6—9: jest tylko jedna ewangelia, którą im głosił; a gdyby ktokolwiek, choćby i anioł z nieba uczył inaczej, niech będzie przeklęty. Ta jedna wiara wszystkich chrześcijan będąca warunkiem nieodzownym ich życia z Chrystusem, jest jednocześnie węzłem jednoczącym wiernych między sobą, jest bazą jedności Kościoła.

B) JEDEN CHRZEST

Drugim nieodzownym warunkiem zjednoczenia wiernych z Chrystusem, a zarazem podstawą ich wzajemnej jedności w Chrystusie, jest chrzest. Przez chrzest człowiek otrzymuje nową naturę, wszczepia się w Chrystusa, stając się całkowicie od Niego zależnym: „Wszyscy bowiem, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa" (Gal 3 26 n.; por Kol 2 12; Ef 4 5). Ochrzczony stanowi odtąd jedność z Chrystusem, mistycznie utożsamia się z Chrystusem.

Tę najgłębszą naukę o chrzcie podał apostoł w znanym tekście Rzym 6 3—13. „Czyż nie wiecie, że my wszyscy, którzy ochrzczeni jesteśmy w Chrystusie Jezusie, w śmierci Jego ochrzczeni jesteśmy? Zostaliśmy bowiem razem z Nim pogrzebani przez chrzest w śmierci (tzn. jednocząc się z Jego śmiercią przez chrzest), aby jako Chrystus zmartwychwstał przez chwałę Ojca, byśmy tak samo i my żyli życiem nowym. Bo jeśli staliśmy się czymś jednym (z Chrystusem) przez podobieństwo śmierci Jego, będziemy także (czymś jednym przez podobieństwo) zmartwychwstania" (3—5).

Apostoł nie podaje tutaj nauki nowej (w. 3 „czyż nie wiecie").

---

[5] Tak też sądzi L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise*, dz. cyt., s. 179. Tenże autor podaje tekst Klemensa Rzymskiego (I Clem., 46 6 n.), w którym widać połączenie trynitarnych formuł Pawła w 1 Kor 12 4—6 i Ef 4 4—6: „Czyż nie mamy jednego Boga i jednego Chrystusa i jednego Ducha miłości, wydanego na nas i jednego powołania w Chrystusie?".

[6] Tak to rozumiał Klemens Aleks., oświadczając, że „na podstawie tego, iż Bóg jest jeden i Pan jeden, dzięki naturze jedności, jeden zgromadził się Kościół (Strom., VII, 17; F. X. Funk, *Patres apostolici*, Tübingen 1901, s. 107, 3—4).

Przypomina Rzymianom to, o czym już słyszeli, a mianowicie że chrzest jednoczy chrześcijanina z chrztem Chrystusa, chrztem krwi, o który Zbawiciel mówił apostołom (Mk 10 38; Łk 12 50), chrztem, którego uzupełnieniem jest zmartwychwstanie. Zanurzenie w wodzie chrztu oznacza włączenie się katechumena w śmierć i pogrzeb Chrystusa, wyjście zaś z wody — włączenie się w Jego zmartwychwstanie. Przez te dwa nierozłączne od siebie akty zostaje katechumenem *symfitos* (Rzym 6 5) — wszczepionym w Chrystusa, staje się z Nim czymś jednym.

Ale to zjednoczenie z Chrystusem posiada charakter nie tylko indywidualny. Nowoochrzczony wszczepia się bowiem w Chrystusa wraz ze wszystkimi chrześcijanami, stanowiąc odtąd razem z nimi jedno ciało, ciało Chrystusa: „Albowiem jak jedno jest ciało a członków ma wiele i wszystkie członki ciała, chociaż jest ich wiele, są jednym ciałem, tak i Chrystus. Gdyż w jednym Duchu wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jedno ciało (tzn. aby stanowić jedno ciało), czy to Żydzi, czy Grecy, niewolnicy, czy wolni" (1 Kor 12 12—13).

Na skutek tego zanikają wszelkie różnice narodowościowe i społeczne między ludźmi; wszyscy stanowią jedność w Chrystusie Jezusie (Gal 3 27 n.; Kol 3 9—11), który ich ożywia i stwarza jeden organizm „w jednym Duchu".

Ten chrzest jest jeden i ten sam dla wszystkich (Ef 4 5). I jeden jest Chrystus, w którego zostali wszczepieni. Paweł piętnując rozłam i kłótnie w gminie Koryncklej oraz podkreślając jedność Kościoła, pisze w 1 Kor 1 13: „Czyż Chrystus jest rozdzielony? Czyż Paweł był za was ukrzyżowany? Albo czy w imię Pawła jesteście ochrzczeni?" — Chrystus jeden umarł za wszystkich (2 Kor 5 14—15). I wszyscy wszczepieni weń przez chrzest żyją odtąd dla Niego (2 Kor 5 15). Z tym jednym Chrystusem jednoczy wszystkich wiernych chrzest, który jest jednocześnie i podstawą i znakiem jedności całego Kościoła.

c) JEDEN CHLEB

Eucharystię nazywano tradycyjnie „łamaniem chleba" — *klásis tou artou* (Dz Ap 2 42; Łk 24 35; 1 Kor 10 16). Był to Sakrament jedności. Chrześcijanie biorąc udział w Wieczerzy Pańskiej, przeżywali „komunię" (*koinonia*) — wspólnotę, która jest jednocześnie miłością i jednością.

Ta idea jedności wiąże się w sposób naturalny z ową tradycyjną formułą „łamania chleba": łamany bowiem chleb pozostaje idealnie jeden [7]. Starożytna liturgia *Didache* akcentuje tę symbolikę,

---

[7] Zob. L. Cerfaux, *Théologie de l'Eglise*, dz. cyt. s. 202.

nawiązując do cudownego rozmnożenia chleba: „tak jak ten chleb łamany został rozsypany na góry i zebrany był czymś jednym, tak niechaj zgromadzony zostanie Twój Kościół z krańców ziemi w Twoim Królestwie" (Did. 9 4).

Tę właśnie ideę jedności Kościoła połączył i Paweł z Eucharystią w 1 Kor 10 16—17. Poczynając od rozdz. 8 odpowiada apostoł na postawione mu przez Koryntian pytanie, czy wolno pożywać mięso ofiarowane bożkom pogańskim. Przestrzega przed zgorszeniem mniej uświadomionego i słabszego brata i przed materialnym uczestnictwem w bałwochwalstwie. Od tego bałwochwalstwa nie uchroniły Żydów ich przywileje. A przecież i oni wszyscy pożywali ten sam pokarm duchowy i wszyscy pili ten sam napój duchowy, bo pili z opoki duchowej, która im towarzyszyła, a opoką był Chrystus (10 3—4). Bałwochwalstwo nie da się w żaden sposób pogodzić z uczestnictwem w Wieczerzy Pańskiej: „Nie możecie być uczestnikami stołu Pańskiego i stołu czartowskiego" (10 21), z którym wiążą się ofiary pogańskie. Dlaczego? Wyjaśnia to Paweł w w. 16—17: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest uczestnictwem we krwi Chrystusa, a chleb który łamiemy czyż nie jest uczestnictwem w ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb (eucharystyczny), my wszyscy jesteśmy jednym ciałem; wszyscy bowiem jesteśmy jednego chleba uczestnikami" [8]. Uczestnictwo w chlebie eucharystycznym jest uczestnictwem w ciele Chrystusa. Ponieważ jeden jest chleb eucharystyczny — jedno ciało Chrystusa, więc i my jednym jesteśmy ciałem, ciałem Chrystusa [9].

Pragnąc zaprowadzić porządek na nabożeństwach gminy Korynckiej (1 Kor 11 17—34) Paweł piętnuje ich partykularyzm, tj. to, co się najbardziej sprzeciwia charakterowi wspólnoty Wieczerzy Pańskiej: „Gdy się więc wespół schodzicie, nie jest to już pożywanie Wieczerzy Pańskiej. Każdy bowiem swoją wieczerzę spożywa" (1 Kor 11 20). Później przypomina, że udział w Wieczerzy

---

[8] Przekład w. 17: „Ponieważ jeden jest chleb, my wszyscy jesteśmy jednym ciałem" podaję za L. Cerfaux (*La Théologie de l'Eglise*, dz. cyt., 203) i F. Amiot, (*L'Enseignement de saint Paul*, Paris [5] 1946, II, s. 40). Przekład taki podsuwa i M. Zerwick, *Analysis Philologica N. T. graeci*, Romae 1953, s. 378. Częściej spotyka się tłumaczenie inne tego wiersza: „Ponieważ wszyscy jesteśmy jednym chlebem, jednym ciałem". Podobnie ks. E. Dąbrowski (*Nowy Testament*, Poznań 1961): „Bo wielu nas jest jednym chlebem i jednym ciałem".

[9] Nie znaczy to, że dopiero przez uczestnictwo w łamaniu chleba chrześcijanin włącza się w Chrystusa; to włączenie dokonało się pierwej. Eucharystia zacieśnia tę więź z Chrystusem i w Chrystusie ze wszystkimi wiernymi, akcentuje jedność wszystkich uczestników w jednym eucharystycznym ciele Chrystusa. Obszerniej o tym w art. 3: Kościół ciałem Chrystusa.

Pańskiej jest uczestnictwem we krwi i ciele Chrystusa: „Tak więc ktokolwiek by spożywał ten chleb albo pił kielich Pański niegodnie, winien będzie ciała i krwi Pańskiej. Niechże więc doświadcza człowiek samego siebie... Bo kto pożywa i pije, nie odróżniając ciała (Pańskiego), potępienie dla siebie pożywa i pije" (1 Kor 11 27—29). To właśnie uczestnictwo w ciele Chrystusa jest podstawą owej wspólnoty, która znamionuje Wieczerzę Pańską.

2. WNIOSKI PARENETYCZNE

Jak już mówiliśmy wyżej, bezpośrednią okazją tych głębokich wypowiedzi Pawła na temat jedności Kościoła było zjawisko smutne: rozdarcie w gminie Korynckiej i antagonizm judaistyczno-hellenistyczny wśród chrześcijan. Nic więc dziwnego, że w parenezie apostoła na pierwsze miejsce wysunie się wezwanie do jedności, jednomyślności i miłości wzajemnej.

A) WSZYSCY CHRZEŚCIJANIE SĄ JEDNO W JEZUSIE CHRYSTUSIE

Na skutek zjednoczenia z Chrystusem przez wiarę i chrzest chrześcijanie otrzymują nową naturę, stają się jednym ciałem, utożsamionym w sposób mistyczny z ciałem Chrystusa. A czyż Chrystus jest rozdzielony? (1 Kor 1 13). Bóg tak uformował ciało, aby nie było w nim rozdwojenia i aby członki w równej mierze troszczyły się jedne o drugie (1 Kor 12 24—25). Przekreślone zostają wśród wiernych wszelkie różnice rasowe i społeczne, a nawet różnice płci; wszyscy bowiem są jedno w Jezusie Chrystusie. „Bo wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani niewiasty. Albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie" (Gal 3 27—28) [10].

Tę samą myśl wyraża Paweł w 1 Kor 12 12—13: „Albowiem jak jedno jest ciało, a członków ma wiele i wszystkie członki ciała, chociaż jest ich wiele, są jednym ciałem, tak i Chrystus. Gdyż w jednym Duchu wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jedno ciało, czy to Żydzi, czy Grecy, niewolnicy czy wolni i wszyscy jednym Duchem zostaliśmy przepojeni" (por. Kol 3 10—11; Ef 2 13—18).

Tę jedność wiernych przedstawia jeszcze apostoł przy pomocy kilku obrazów: uprawnej roli, budowy, drzewa oliwki i oblubienicy.

---

10 Wiersz następny — „A jeżeli jesteście Chrystusowi, to jesteście też potomstwem Abrahama i dziedzicami według obietnicy" — nawiązuje już do idei ludu Bożego St. Test. Omówimy ją w rozdziale 2.

1° Uprawna rola

Obraz ten spotykamy często w St T (Izrael winnicą Bożą: Ps 79, 15 nn.; Iz 5 1; Jer 2 21; 12 10 itd.), w apokaliptyce żydowskiej[11], w N T (Mt 21 33—41) i w starożytnej literaturze chrześcijańskiej[12] ukazuje Paweł skłóconym Koryntianom w 1 Kor 3 6—9: „Jam zasadził, Apollos podlewał, ale Bóg dał wzrost. A przeto ani ten, kto sadzi, jest czymś, ani ten, kto podlewa, ale Bóg, który wzrost daje. A ten, kto sadzi i kto podlewa, jednym są... Albowiem jesteśmy pomocnikami Bożymi, a wy uprawną rolą Bożą".

Apostoł ogranicza się tutaj do rozłamu spowodowanego różnicą w metodzie głoszenia Ewangelii przez niego i Apollosa. Wyjaśnia, że i Apollos i on są tylko sługami, współpracownikami Boga, bez którego nie mogliby nic uczynić. Bóg jest pierwszą przyczyną wszelkiego życia i wzrostu, a Koryntianie rolą Bożą. W ten sposób odrywa ich od tego, co nieistotne, a co było przyczyną ich sporów i rozdarcia, i ukazuje źródło jedności w Bogu. A chociaż rola Boża w cytowanym liście oznacza gminę Koryncką, to jednak w myśli Pawła jest ona cząstką tej jednej całości, której na imię Kościół.

2° Budowa

W 1 Kor 3 9 apostoł, zwracając się do Koryntian, nazwał ich uprawną rolą Bożą i budowaniem Bożym[13]. Tę drugą metaforę rozwija od w. 10—17. Jako roztropny budowniczy, według łaski Bożej, którą otrzymał, założył fundament. Tym fundamentem jest Jezus Chrystus (w. 11). Nie chodzi więc tutaj o jakąkolwiek budowlę, ale o budowlę świętą, co dopowie sam Paweł w w. 16—17: „Nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży przebywa w was? ...świątynia bowiem Boża świętą jest, a tą świątynią jesteście wy". I Bóg, do którego świątynia należy i Jezus Chrystus, który jest jej jedynym fundamentem, akcentują nie tylko jej świętość, ale i jedność.

I ta metafora, podobnie jak uprzednia (uprawna rola) odnosi się wprawdzie bezpośrednio do gminy w Koryncie, ale oznacza też jedność wszystkich gmin chrześcijańskich.

Aluzję do tej samej metafory budowli-świątyni widzimy w 2 Kor 6 16 („My bowiem jesteśmy świątynią Boga żywego") i Rzym 15 20 („A przy tym starałem się głosić ewangelię nie tam, gdzie Chrystusa już znano, abym nie budował na cudzym fundamencie"[14]).

---

[11] Zob. P. Volz, *Die Eschatologie der judischen Gemeinde*, Tubingen 1934, s. 392. n.

[12] *Pasterz Hermasa*. Sim. V, 5; *Did.* 9, 2 itd.

[13] Obraz świątyni (przyszłej, idealnej) spotykamy u Ez 40 48.

[14] Metaforę świątyni i Jerozolimy niebiańskiej w listach więziennych Pawła omówimy w rozdziale 3.

3° Oliwka

Obrazem tym posłużył się Paweł w liście do Rzymian 11 17—24, aby uśmierzyć antagonizm między chrześcijanami nawróconymi z pogaństwa i judaizmu. Zwraca się więc do pogan i przypomina historię ich powołania: „A jeżeli nawet niektóre gałęzie odłamane zostały, a na ich miejsce wszczepiony jesteś ty, coś był gałązką dzikiej oliwki i czerpałeś z korzenia oliwę — nie wynoś się nad gałęzie. A jeśli się wynosisz (wiedz, że) nie ty dźwigasz korzeń, ale korzeń ciebie" (w. 17—18). Zamiast się wynosić, powinni nawróceni z pogaństwa wielbić dobroć Bożą i sami trwać w dobroci, bo inaczej i oni zostaną wycięci (w. 20—22). A Żydów, jeśli nie będą trwać w niedowiarstwie, wszczepi Bóg ponownie do szlachetnej oliwki, jako tych, którzy z natury do niej należą (w. 23—24).

Obraz ten ukazuje Rzymianom jedność Kościoła. Wszyscy chrześcijanie są jednym szlachetnym drzewem oliwnym. Korzeniem jego świętym jest Izrael, lud Boży, w który zostali wszczepieni wszyscy nawróceni z pogaństwa (przeszczepieni z dzikiej oliwki) i judaizmu (należący doń z natury) i stanowią odtąd organiczną całość, poddaną Bogu, przez którego i ku któremu wszystko jest skierowane (Rzym 11 36).

4° Oblubienica

W 2 Kor 11 2—3 Paweł w obronie swej władzy i godności apostolskiej przypomina Koryntianom okazywaną im gorliwość i miłość wykorzystując stosowaną często w St. Testamencie (np. Iz 57 3 nn.; Jer 3 20) i w literaturze żydowskiej alegorię oblubienicy: [15] „Ubiegam się bowiem o was z Bożą gorliwością, bo poślubiłem was jednemu mężowi, aby was okazać czystą dziewicą Chrystusowi. Ale obawiam się, aby za przykładem Ewy, którą zwiódł wąż swoją chytrością, myśli wasze przez skażenie nie odwróciły się od prostoty i czystości wobec Chrystusa."

Tą oblubienicą jest tutaj niewątpliwie gmina Koryncka, ale podobnie jak obrazy poprzednie, tak i ten oznaczać może każdą gminę chrześcijańską. [16]

B) WEZWANIE DO JEDNOMYŚLNOŚCI

W 1 Kor 1 10 Paweł prosi Koryntian, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby się zgadzali we wszystkim i żeby nie było wśród

---

15 W N. T. Chrystus nazywa się oblubieńcem (Mt 9 15) i tak nazywa Go Jan Chrzciciel (J 3 29). W Apokalipsie pojawia się Kościół jako Oblubienica Chrystusa: 19 7, 9; 21 2 9 n.; 22 17.

16 W Ef 5 22—32 pojawi się jako obraz całego Kościoła, świętego i niepokalanego, do którego powrócimy w rozdziale 3.

nich rozłamów: „Bądźcie całkowicie zgodni: jednej myśli i jednego zdania".

To wezwanie do jednomyślności powtarza się często w listach apostoła: 2 Kor 13 11 — „bądźcie jednomyślni" — *tó autó froneîte;* Rzym 12 16: „Bądźcie między sobą jednomyślni" — *tó autó eis allēlous froneūntes;* Rzym 15 5—6: „A Bóg cierpliwości i pociechy niech skłoni was do jednomyślności wzajemnej (*dōē hymīn tó autó froneīn en allēlois*) według Chrystusa Jezusa, abyście jednomyślnie (*homothymadon*) jednymi usty chwalili Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa". Wyróżniają się pod tym względem listy więzienne Pawła (Ef 4 1—3; Kol 3 12—14), a zwłaszcza list do Filipian (2 1—4; 4 2), gdzie spotykamy się z tym samym wyrażeniem: *tó autó froneīn.*

Nie jest wykluczone, że Paweł zapożyczył tę formułkę z literatury greckiej [17], ale tylko formułę. Uzasadnienie bowiem tej jednomyślności nie ma nic wspólnego ze światem pogańskim; jest wyraźnie chrześcijańskie, jak to wykazaliśmy wyżej.

c) WEZWANIE DO MIŁOŚCI WZAJEMNEJ

Z wezwaniem do miłości spotykamy się we wszystkich listach Pawła (w tym i do Hebrajczyków). Miłość bliźniego w pojęciu apostoła wiąże się nierozłącznie z wiarą (1 Tes 3 6; 5 8; Gal 5 6; 1 Kor 13 1—8 itd.) i nadaje jej dopiero pełny sens. Wypływa ona z miłości Boga (1 Tes 4 9; 2 Tes 2 16 n.; Rzym 8 27) i jest tej miłości niezbędnym i najbardziej konkretnym wyrazem.

Ale apostoł, jak to zaraz zobaczymy, łączy wezwanie do miłości wzajemnej z nauką o jedności Kościoła, który jest jednym ciałem w Chrystusie (np. Rzym 12 4—5, 9—10, 13—17.; Gal 3 26—29; 5 13—14). Podkreśla to dlatego, że tę miłość, którą należy okazywać wszystkim, świadczyć winniśmy zwłaszcza tym, którzy są jednej wiary z nami (1 Tes 3 12; Gal 6 10). A jeśli tak, to wezwania do miłości wzajemnej w listach do Tessaloniczan byłyby pośrednim potwierdzeniem nauki Pawła o jedności Kościoła już w początkach jego pracy apostolskiej.

1 Tes 3 12: „Niechaj Pan napełni was ponad wszelką miarę miłością wzajemną i ku wszystkim".

1 Tes 4 9—11: „A o miłości braterskiej nie mamy potrzeby pisać do was, bo sami nauczeni jesteście przez Boga, żeby się miłować wzajemnie. Czynicie to zresztą względem wszystkich braci w całej

---

[17] Tak sądzi L. Cerfaux, *La Théologie de l Eglise*, dz. cyt., s. 187, powołując się na paralele, które J. Weiss, *Der Erste Korintherbrief*, Göttingen 1925, do 1 10.

Macedonii. Prosimy was tylko, bracia, abyście w tym coraz bardziej wzrastali".

1 Tes 5 15: „Baczcie, aby jeden drugiemu złem za złe nie odpłacał, ale zawsze usiłujcie świadczyć sobie wzajemnie i względem wszystkich to, co dobre".

2 Tes 3 13: „A wy, bracia, nie ustawajcie w pełnieniu dobrych uczynków".

W liście do Galatów 3 26—28 mówi, że przez wiarę i chrzest staliśmy się wszyscy jedno w Chrystusie Jezusie, zostaliśmy wezwani do wolności, którą obdarował nas Chrystus (4 1—5, 12), a potem 5 13—14 pisze tak: „bylebyście tylko tej wolności nie obrócili na podnietę dla ciała, ale na wzajemne usługi przez miłość. Bo cały Zakon wypełnia się w tym jednym powiedzeniu: Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego."

W tym samym liście, 6 10 zachęca Galatów: „Dlatego, póki czas mamy, czyńmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza tym, którzy są jednej wiary z nami".

Skłóconym Koryntianom ukazuje Paweł w 1 Kor r. 10—12 jedność Kościoła (są jednym ciałem), a ponieważ w próżności swojej chełpili się szczególnie efektownym charyzmatem glossolalii, czuje się w obowiązku wskazać im drogę najdoskonalszą ze wszystkich (12 31) i potem bezpośrednio w r. 13 śpiewa znany hymn na cześć miłości, która jest cierpliwa, łaskawa, która nie zazdrości, nie działa lekkomyślnie, nie nadyma się, nie szuka swego, nie wpada w gniew, nie pamięta urazy, nie cieszy się z niesprawiedliwości, ale współweseli z prawdy, wszystko przebacza, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko znosi (w. 4—7). A kiedy tę cudowną pieśń zakończy, zwróci się do Koryntian z wezwaniem: „Starajcie się o miłość" (14 1). Echo tej pieśni usłyszymy w listach więziennych. W 2 Kor 9 1—13 zachęca do ofiarności na rzecz chrześcijan w Jerozolimie.

W liście do Rzymian 12 4—5 poucza apostoł, że wszyscy stanowimy jedno ciało w Chrystusie, a wzięci z osobna jesteśmy członkami jedni drugich, a zaraz potem, w. 9—10 pisze: „Miłość (wasza niech będzie) bez obłudy... Miłością braterską nawzajem się miłujcie, uprzedzając jedni drugich w okazywaniu czci". Wezwanie to powtarza kilka wierszy dalej, od w. 13—17, określając bliżej, w czym ta miłość winna się objawiać: „Potrzeby świętych wspomagający, gościnności strzegący, błogosławcie prześladujących was, błogosławcie, a nie złorzeczcie. Weselcie się z weselącymi, płaczcie z płaczącymi. Bądźcie między sobą jednomyślni, nie wynosząc się, ale jednocząc się z pokorą innych. Nie uważajcie siebie samych za (zbyt) mądrych. Nikomu złem za zło nie oddawajcie,

ale starajcie się czynić dobrze wobec wszystkich ludzi." „Nie daj się zwyciężać złu, ale zło dobrem zwyciężaj" (w. 21).

Do tego apelu do miłości wzajemnej wraca jeszcze raz w r. 13 8—10, kończąc przypomnieniem obowiązków wobec bliźnich (w 13 1—7 mówił o posłuszeństwie przełożonym): „Nikomu nie bądźcie dłużni, chyba tylko miłość wzajemną; kto bowiem bliźniego miłuje, Zakon wypełnił. Albowiem: nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj i wszelkie inne przykazanie zawiera się w tym słowie: Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego. Miłość bliźniego złego nie wyrządza a pełnią Zakonu jest miłość."

Stosunkowo najczęściej spotykamy wezwanie do miłości wzajemnej w liście do Efezjan, prawdopodobnie pierwszym, jaki Paweł wysłał z więzienia. Jest to tym bardziej wymowne, że w tym właśnie liście apostoł szczególnie mocno podkreśla jedność Kościoła, posługując się terminem *ekklesia* wyłącznie w sensie powszechnym.

Zwraca się do Efezjan z charakterystyczną prośbą: „Proszę was tedy, ja, więzień w Panu, abyście postępowali w sposób godny powołania, do którego jesteście wezwani, z całą pokorą, łagodnością i cierpliwością znosząc jedni drugich, starając się zachować jedność ducha, złączeni węzłem pokoju (Ef 4 1—3). I bezpośrednio potem (w. 4—6) podaje apostoł uzasadnienie tej prośby: „Jedno ciało i jeden Duch, tak jak wezwani zostaliście do jednej nadziei waszego powołania. Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który panuje nad wszystkimi, działa przez wszystkich i jest we wszystkich".

W tym samym rozdziale, w. 31—32, uzupełnia wezwanie do miłości wzajemnej: „Wszelkie zgorzknienie i unoszenie się, gniew, krzyk i złorzeczenie wraz z wszelką złością niech zostanie usunięte spośród was. A bądźcie jedni dla drugich łaskawi, miłosierni, przebaczajcie sobie nawzajem, tak jak i Bóg przebaczył wam w Chrystusie."

W r. 5 1—2 dorzuci jeszcze jeden motyw miłości wzajemnej: „Bądźcie tedy naśladowcami Bożymi jako synowie najmilsi i postępujcie w miłości, bo i Chrystus umiłował i wydał samego siebie za nas na dar i na ofiarę miłą Bogu".

W liście do Kolosan 3 10—11 mówi Paweł, że chrześcijanie przyoblekli się w nowego człowieka, który się wciąż odnawia na wzór tego, który go stworzył. W tym odnowieniu nie ma już Greka ani Żyda, wolnego i niewolnika, „ale wszystko i we wszystkim Chrystus". Bezpośrednio zaś potem wzywa Kolosan: „Przyobleczcież się tedy jako wybrani Boży, święci i umiłowani w tkliwe miłosierdzie, w dobroć, w pokorę, w łagodność i cierpliwość. Znoście jedni

drugich i wybaczajcie sobie, gdy kto miał skargę przeciw komu; jak Pan przebaczył wam, tak i wy. A ponad (to wszystko) miejcie miłość, która jest węzłem doskonałości" (Kol 3 12—14).

Do Filipian 2 1—4 tak się zwraca: „Dopełnijcie mojej radości, abyście jedną byli żywieni myślą i jednaką mając miłość, jednomyślnie na jedno się zgadzali. Nie wywołujcie waśni ani też nie czyńcie nic dla próżnej chwały, ale w pokorze niech jeden drugiego uznaje za wyższego od siebie. Niech każdy ma na uwadze nie (tylko) to, co się jemu należy, ale i to, co innym."

W listach pasterskich wezwanie do miłości spotykamy w 1 Tym 6 11; 2 Tym 2 22; Tyt 2 2; 3 1—2 8 14.

List do Filomena cały tchnie miłością, a w. 21, „piszę ci to ufny w posłuszeństwo twoje i świadom, że uczynisz więcej, niż proszę" świadczy dobitnie, że tutaj zbędne było wezwanie do miłości bratniej.

Apel do miłości bratniej spotykamy wreszcie i w liście do Hebrajczyków 10 24: „I przypatrujmy się jedni drugim dla pobudzenia siebie nawzajem do miłości i dobrych uczynków" i 13 1—3: „Trwajcie w miłości braterskiej. Nie zapominajcie o gościnności; przez nią bowiem niektórzy, nie wiedząc o tym, aniołów przyjęli w gościnę. Pamiętajcie o więźniach, tak jakbyście razem z nimi byli więźniami, a także o cierpiących, bo i sami żyjecie w ciele."

W obydwu tych tekstach są niewątpliwie wyrażenia używane przez Pawła, jak miłość braterska, dobre uczynki, gościnność, ale obok nich, są elementy nowe, których w innych listach Pawła nie spotykamy, jak: „przypatrujmy się jedni drugim dla pobudzenia siebie nawzajem do miłości", aniołowie, przyjęci w gościnę, wreszcie pamięć o więźniach i cierpiących, co przypomina Mt 25 36: „(byłem) chorym, a nawiedziliście mnie, więźniem, a przyszliście do mnie" (por. w. 44).

Ks. Jan Stępień

Ks. Bp BOHDAN BEJZE

O NAUCZANIU FILOZOFII BOGA

(Zwierzenia z praktyki dydaktycznej*)

Z PEWNOŚCIĄ większość czytelników tego tekstu odniesie się z życzliwym zainteresowaniem do wypowiedzi Jana XXIII o upowszechnianiu znajomości tomizmu: „Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki..." (Jan XXIII, 16 września 1960. *AAS*, 25. 10. 1960).

Cytując wypowiedź Głowy Kościoła, nie od rzeczy będzie zauważyć, że kiedy o upowszechnienie znajomości tomizmu starają się filozofowie, to jako filozofowie kierują się względami na wartości, które reprezentuje tomizm, jako system filozoficznej wiedzy naukowej.

Jak te starania powinny wyglądać — to rzecz warta dyskusji. A jak wyglądają w praktyce? Odpowiadam w swoim imieniu: co jakiś czas zdarza mi się „głosić" tomizm, a ściślej mówiąc — tomistyczną filozofię Boga w kościołach. I o tym właśnie mam opowiedzieć w obecnej części moich zwierzeń.

FILOZOFIA BOGA NA AMBONIE

Jako przykład do omówienia niech posłużą cztery prelekcje z zakresu tomistycznej filozofii Boga, które w okresie zimowym br. wygłosiłem w przykościelnej kaplicy w środowisku wielkomiejskim. Tematyka prelekcji przedstawiała się następująco:

1. Metafizyczna charakterystyka tomistycznej filozofii Boga. Wiedza o Bogu objawiona i czysto rozumowa; filozofia teistyczna, chrześcijańska i tomistyczna; metafizyka i umiejscowienie w niej problematyki Boga; pojęcia i zasady stosowane w poznawaniu Boga.

---

* Pierwsza część artykułu *O nauczaniu filozofii Boga* ukazała się w „Znaku", nr 120.

2. Czy istnienie Boga można udowodnić? Dwa artykuły z *Summy Teologicznej* św. Tomasza I, 2: Czy istnienie Boga jest bezpośrednio oczywiste? Czy istnienie Boga można udowodnić?

3. Argumenty metafizyczne na istnienie Boga. Pięć dróg św. Tomasza z *Summy Teologicznej*.

4. Historyczna i psychologiczna argumentacja na istnienie Boga. Dowodzenie oparte na badaniach kultury ludów pierwotnych; na świadomości prawa moralnego; na pragnieniu szczęścia; na poczuciu konieczności spełniania się sprawiedliwości.

Każda prelekcja trwała przeciętnie około półtorej godziny.

Prelekcja pierwsza była podyktowana potrzebą pewnego, przynajmniej ogólnego wprowadzenia w filozoficzną problematykę Boga. Nie usuwało to jednak obawy, że słuchacze nie zaznajomieni z metafizyką będą mieli kłopot ze zrozumieniem dalszych, zasadniczych wywodów.

Prelekcje były potraktowane nie tyle jako wykład samej doktryny tomistycznej (na co nie wystarczyłoby czasu przeznaczonego na cztery przemówienia), ile raczej jako jej omówienie, scharakteryzowanie. Taka koncepcja ułatwiała mi przemawianie — jeżeli się nie mylę, że tak było — w tonie niejako neutralnym, bez podkreślania tego, co osobiście myślę o referowanych zagadnieniach, poglądach, dowodach.

Podejście tego rodzaju nie wszystkich zadowoliło. Wśród bardzo bowiem zróżnicowanego audytorium, obok debiutantów w myśleniu filozoficznym znaleźli się tacy słuchacze, z którymi o filozofii Boga można by prowadzić dysputy. Poza tym brak oceny rozmaitych dowodów istnienia Boga wywołał wrażenie, jakobym wszystkie dowody uważał za jednakowo wartościowe.

Po trzeciej prelekcji otrzymałem dwa listy. Autorka jednego z nich wyraża pogląd, że poznanie Boga jest nie tylko dziełem rozumu, lecz również w dużym stopniu uczucia. A oto zasadniczy fragment drugiego z tych listów:

„Z zagadnieniami filozoficznymi stykam się często. Ale nie w tym rzecz: dużo myślałem sam nad tymi sprawami i z radością usłyszałem potwierdzenie własnych przekonań z ust Ekscelencji, jak to, że antropomorfizowanie Boga jest oczywistym głupstwem (tylko, niestety, jest to nieuniknione — nie tylko u prostaczków!); jak to, że bez Chrystusa nic byśmy właściwie o Bogu nie wiedzieli (ja bym nawet w Niego nie wierzył, gdyby nie Chrystus!); jak to wreszcie, że nasz umysł, nasze władze poznawcze i cała świadomość są kształtowane w warunkach naszego świata (ziemi i kosmosu całego, słowem — przyrody w zna-

czeniu najszerszym). To jest dla mnie fakt nie do podważenia! Ale jeżeli tak, to trzeba być konsekwentnym i nie przenosić kategorii i praw myślenia na zjawiska pozaświatowe.

Już się Ekscelencja domyśla, do czego prowadzę: że nie wolno pojęcia przyczynowości obowiązującego w naszym świecie przenosić i stosować w odniesieniu do pojęcia Boga, jako praprzyczyny wszystkiego! Bo za każdym razem słowo »przyczyna« znaczy co innego! Przecież stworzyć coś z niczego, to nie to samo, co zrobić krzesło, czy bombę atomową! Bo tu niczego nie stwarzamy, tylko przetwarzamy, obracając się ciągle w szklanej kuli naszego świata! Jakim więc prawem moglibyśmy przenieść tak ukształtowane pojęcie i prawo przyczynowości na akt stwórczy Boga? Dlatego dla mnie: nie ma dowodu na istnienie Boga, dowodu bezwarunkowego, powszechnie obowiązującego. Bóg to jest jednak przede wszystkim kwestia wiary, nie wiedzy. I tu źródłem naszej wiary czy nawet wiedzy (ale w specyficznym znaczeniu) jest Jezus Chrystus."

Przy okazji ostatniej prelekcji odpowiedziałem na obydwa otrzymane listy oraz zwróciłem się do zebranych z propozycją, by przekazali mi na piśmie swoje uwagi o tym, czego wysłuchali. Otrzymałem około 30 listów. Do tej paczki doszło jeszcze kilka listów spowodowanych podobnymi prelekcjami w innych kościołach. Treść listów jest bardzo ciekawa; poza tym są one nacechowane czymś, co bym nazwał zaufaniem krytycznym. Dlatego budzą zarazem sympatię i szacunek. Wszystkim autorom dziękuję.

Niektóre z listów są podpisane. Prawie wszystkie zawierają dane dotyczące wykształcenia (albo zawodu) i wieku autora. Wiem przeto, że pisali licealiści, studenci, osoby w wieku średnim i podeszłym. Wszystkie osoby świeckie. Większość po studiach wyższych albo w ich trakcie. Co do rodzaju studiów: tylko jedna osoba po skończonej filozofii.

Otrzymane przeze mnie listy są zbyt interesujące, aby ich na tym miejscu nie wydrukować, przynajmniej w wybranych fragmentach. Ponieważ jednak sprawy ich publikacji nie uzgadniałem z ich autorami, dlatego wszelkie informacje personalne pomijam.

A oto 20 wybranych głosów o tomistycznej filozofii Boga nauczanej w obrębie kościoła.

*

1. „Wydaje mi się, że ustawienie problematyki Boga, Jego istnienia, powinno wyglądać nieco inaczej. Przedstawienie 9-ciu dróg, to za wiele.[1] Za wiele dróg, a za mało charakterystyki poznania metafi-

[1] Autor tej wypowiedzi ma zapewne na myśli pięć dróg św. Tomasza plus cztery argumenty omówione na ostatniej prelekcji.

zycznego, jego specyfiki i metody. Byłoby chyba rzeczą cenniejszą przedstawić sposób tworzenia pojęcia bytu, które dotyczy całej rzeczywistości. Dalej sformułować i uzasadnić prawa: niesprzeczności i racji wystarczającej. Dopiero na tym tle, w oparciu o metafizykę, przedstawić na przykładzie jednej z Tomaszowych dróg (II lub III-ej) twierdzenie o istnieniu Boga, jako konsekwencję racjonalnego tłumaczenia świata. (...)

Nauczenie metody, to rzecz ważna i wielka duchowa satysfakcja dla tych, którzy później próbują stosować ją. Metoda metafizyczna, to sprawa doniosła dla osób żyjących w środowiskach zróżnicowanych światopoglądowo.

Zagadnienie nieoczywistości istnienia Boga nie stanowi w naszych warunkach problemu; nieoczywistość ta jest faktem. (...)

Z tymi czterema niemetafizycznymi argumentami, które Ekscelencja wyłożył na ostatniej prelekcji jest prawdziwy kłopot. Wszak oburzamy się na wszelkiego typu naukowców nie znających metafizyki, że zabierają głos w sprawie istnienia Boga. Mówimy gromko, że do tego trzeba innej metody (...). Sami zaś uciekamy się do historii, psychologii i etyki. Według mnie, to nie są żadne drogi. (...) To, że niektórym ludziom trafiają one do przekonania, nie ma większego znaczenia. (...) A co będzie, gdy krytycyzm tych ludzi zaostrzy się?

Przy omawianiu relacji poznania metafizycznego do innych typów poznania (zwłaszcza do poznania naukowo-przyrodniczego, które zamyka nas w rzeczywistości doczesnej i materialnej), warto chyba wskazać, żė poznanie metafizyczne otwiera przed nami i podbudowuje poznanie teologiczne, następnie poznanie przez mistykę, a nawet coś z poznania metafizycznego przedostanie się w życie przyszłe.

Jeszcze aspekt moralny poznawania metafizyki i zdobywania wiedzy religijnej. Obecnie przestrzeganie przepisów ruchu drogowego staje się sprawą sumienia z tytułu zagrożenia zdrowia i życia. Czy nie należy podnieść znaczenia moralnego wiedzy religijnej? (...) Kiedy starać się o jej zdobycie? Odkładanie tego na po studiach nie rozwiązuje sprawy. Zakładanie rodziny i praca zawodowa także silnie absorbują, czasami może bardziej niż studia, a przy tym wymagają chyba jeszcze silniejszych podstaw."

*

2. „Wydaje mi się, że zbyt szeroko w stosunku do tematu całego cyklu potraktowane zostało wprowadzenie oraz wyjaśnienie samej metody dowodzenia. Byłoby to może celowe i potrzebne, by zbliżyć zagadnienie, gdyby jednak więcej pozostało czasu na rozwinięcie samych dowodów istnienia Boga. (...)

Sądząc po sobie chciałbym, by najważniejsze części dowodu zostały wsparte dodatkowym trudem przedstawienia pragmatycznemu umysłowi ich znaczenia przez: porównania, rozważanie kontrargumentów, podsumowywanie, niejako popularyzowanie. To jest wielkie i trudne wymaganie, ale jest też chyba jedynie słuszną drogą, by słuchacz, którego obecność świadczy o głodzie tych prawd, wyniósł trwalsze efekty z prelekcji poświęconych trudniejszym problemom. W tym celu należałoby dla każdego dowodu istnienia Boga przeznaczyć jeden wykład.

Zagadnienie: czy istnienie Boga jest oczywiste, czy też trzeba go dowodzić — jest tak proste, że słuchacz nie uprzytamnia sobie nawet jego ważkości (...), dziwiąc się, że pytania takie, wręcz potoczne, trafiły na grunt filozoficzny. (...)

Wnosząc po moich potrzebach, zaproponowałbym jako tematy dalszych konferencji następujące zagadnienia:

a) przymioty Boga — ujęcie filozoficzne i religijne;

b) odantropomorfizowanie pojęcia Boga;

c) problem zła i cierpienia w systemach filozoficznych i religijnych;

d) cnoty boskie — wiara, nadzieja, miłość, ich znaczenie i obowiązek umacniania."

*

3. „Piszę, co myślę. Otóż na cykl wykładów z filozofii czekałam dawno. Próbowałam sama rozgryźć szereg zagadnień, by mieć je przynajmniej jako tako przetrawione na użytek własny i społeczny. Trudno jest jednak przedrzeć się przez gąszcz terminów i pojęć filozoficznych, gdy przedtem nie miało się o nich zielonego pojęcia. Jeszcze trudniej wychwycić tematy, które niepokoją, na które chce się znaleźć odpowiedź. Wiem, czego chcę, nie bardzo wiem gdzie w przystępnej dla mnie formie znaleźć. (...)

Wiele niepokoju wytwarza sprawa pierwotności materii, należałoby sprecyzować pojęcie materii, ważny jest problem zła — skąd ono pochodzi, czym jest.

Wydaje mi się, że jak św. Tomasz w swych wykładach zaczynał od negatywnych ujęć zagadnienia, tak i dziś przydałoby się odpowiadać na zarzuty stawiane filozofii chrześcijańskiej."

*

4. „Konferencje na temat istnienia Boga były dla mnie pierwszym w życiu poważniejszym zetknięciem się z metafizyką. Mimo to odnoszę wrażenie, że na ogół wszystko zrozumiałam. W związku z pierwszą konferencją przydałoby mi się trochę wiadomości o tym, na czym po-

lega różnica między kierunkiem augustyńskim i tomistycznym, bo to mnie zainteresowało.

Czy istnienie Boga jest oczywiste? Z obserwacji koleżanek wiem, że dla jednych tak, dla drugich nie.

Z pięciu dróg wykazujących prawdziwość twierdzenia, że Bóg istnieje, najbardziej oczywista była dla mnie pierwsza, wychodząca ze zmienności oraz piąta, oparta na celowości w przyrodzie. Z tą cudowną celowością stykam się wciąż na wykładach, może dlatego ta droga była dla mnie taka oczywista.

Dowody psychologiczne i etyczne prowadzą do uznania życia pozagrobowego. (...) Mnie wydaje się niemożliwe żeby po kimś, kto nie tylko myślał (biorąc pod uwagę myśl jako czynność mózgu), ale kochał, marzył, miał jakieś idee — została tylko martwa materia, „proch". Szczególnie jest to dla mnie wyraźne, gdy umrze ktoś bliski lub wielki."

*

5. „Myślę, że najtrudniejsza w sensie odbierania była konferencja wprowadzająca, mimo popularnego, choć zarazem ścisłego, podania pewnych podstawowych pojęć z dziedziny filozofii i teologii. Jednakże nie przekraczała owa konferencja, według mnie, możliwości przeciętnego inteligenta, skoro ja sam w pełni z niej skorzystałem. Korzyść ta dała się odczuć podczas słuchania następnych wykładów, wykorzystujących często elementy konferencji wstępnej. Bardzo podobało mi się wyraźne rozgraniczenie pomiędzy nauką czysto rozumową, filozofią a objawieniem, teologią.

Cykl czterech wykładów księdza biskupa był właściwie streszczeniem myśli filozoficznej świętego Tomasza z Akwinu, dla mnie było to pierwsze bliższe zetknięcie się z tym wielkim myślicielem i jego nauką, a przez to konferencje stały się atrakcyjniejsze. Ponadto rozwiały one szereg nurtujących mnie wątpliwości z dziedziny filozofii Boga. Niedawno bowiem dyskutowaliśmy w gronie kolegów na temat dowodów istnienia Boga. Wówczas to spotkałem się z zarzutem, iż wszelkie filozofie chrześcijańskie, a w tej liczbie filozofia świętego Tomasza, w dowodach istnienia Boga posługują się argumentami objawionymi. Dziś, w świetle omawianych konferencji zarzuty te wydają się bezpodstawne i płytkie.

Głównym pożytkiem wyniesionym przeze mnie z konferencji jest przekonanie, że istnienie Boga to nie tylko sprawa wiary, ale i rezultat naukowych dociekań, rezultat rzeczowych dowodzeń."

*

6. „Zabieram głos ze stanowiska konsumenta. Nie mogę inaczej, nie mam dostatecznego rozeznania upoważniającego do podjęcia dyskusji

i temu wyraźne nawet sympatie do nauk filozoficznych nie zapobiegną. Myślę jednak, że i taki osąd konsumenta może być przydatny. (...)
Przykłady im prostsze lub uwzględniające współczesne zjawiska życiowe, tym bardziej przekonywające. Stosowanie konkretnych przykładów nawet jeżeli trochę obniża loty »czystego« dowodzenia, jest zdecydowanie korzystne. (...)
Terminy takie jak metafizyka, byt i pojęcia z nim związane nie są swobodnie rozumiane przez ogół słuchaczy, myślę, że i tych na szczeblu akademickim także. Dla ludzi starszego pokolenia ze średnim wykształceniem są często zupełnie obce, a dla młodych w różnych okolicznościach fałszywie definiowane. Może celowe byłoby w wykładach uproszczone wyjaśnianie terminologii bez ścisłych definicji. (...)
Konferencje wniosły w jakiś mój osobowy dorobek materiał o określonej wadze, zbliżyły to, co ma być przedmiotem dociekań i co wyjaśnia celowość naszego istnienia bez względu na stosowaną terminologię w tym zakresie. (...)
Przy okazji ewentualnego następnego spotkania proszę o łaskawe omówienie stosunku do pracy i jej wartości w świetle tomizmu. Zdaje się, panujące na ten temat przekonanie (wśród katolików także) jest zgoła różne od nauki św. Tomasza."

*

7. „Pewną trudność sprawił mi temat: Czy istnienie Boga można udowodnić? Ponieważ nie miałem dość sprecyzowanych niektórych pojęć filozoficznych nie mogłem dobrze przyswoić sobie wywodów księdza biskupa. Nie rozumiałem dobrze słowa Bóg i zdania Bóg istnieje. Konferencja na ten temat była prowadzona dla mnie trochę za szybko. (...)
Pozostałe prelekcje, a byłem na wszystkich, zrozumiałem dość dobrze, najłatwiej zaś ostatnią. (...) Pierwsza, wprowadzająca prelekcję pozwoliła mi lepiej zrozumieć dalszy ciąg wykładu. Uważam, że była ona niezbędna. (...)
Pojąłem wiele nurtujących mnie spraw. Mam nadzieję, że nie pozostanę na przyswojeniu sobie tylko tego zakresu materiału".

*

8. „Wykłady te (...) są prowadzone w zbyt wolnym tempie. Ręczę, że szybsze tempo wywrze lepsze wrażenie. Tyle w kwestii formalnej, a w kwestii merytorycznej chcę powiedzieć co następuje.
Moim zdaniem z dowodów teistycznych najbardziej przekonywający jest dowód historyczny. Idea Boga jest odwieczna i uniwersalna (...). To daje najwięcej do myślenia. Argumenty tomistyczne, kantowskie i inne, owszem, poważne, ale nie mają tej siły dowodowej. (...)

W ostatnim swym wykładzie Ekscelencja powiedział kilka słów o problemie antropomorfizacji Boga. Myślę, że najniebiezpieczniejsza jest antropomorfizacja przymiotu dobroci Boga. Permanentnie wpaja się we wszystkich denominacjach religijnych fałszywe pojęcie Boga — Dobrego Ojca. Mówi się i pisze tomy o Jego nieskończonej dobroci, zapominając o tym że dobroć Boga jest najbardziej niepojętym z Jego przymiotów. Żadna bowiem dialektyka żadna sofistyka nie zmieni tej prawdy, że Bóg to Ojciec który zabija swoje dzieci. (...) Gdy się wciąż wpaja milionom, że Bóg to Nieskończenie Dobry Ojciec to miliony te w końcu uwierzą, że to Ojciec podobny do najlepszego z ojców ludzkich, tylko że nieskończenie lepszy od niego. Lecz jeśli przyjdą choroby, jeśli w tych ludzi uderzą gromy z jasnego nieba, to wtedy bardzo często łamią się najtęższe charaktery i buntują się przeciwko Bogu, jak Mickiewicz w *Wielkiej Improwizacji*, (...) jak tysiące rozpaczających na cmentarzach w obliczu grobów swych ukochanych. (...) Więc cóż — nie mówić o Jego dobroci? Ależ to konieczne, lecz trzeba mocno podkreślać, że dobroć Niepojętego jest niepojęta. (...) Jest poza wszelkimi kategoriami dobroci ludzkiej. Jest jeden tylko punkt, w którym Dobroć Niepojęta przybiera oblicze dobroci ludzkiej. Ten punkt, to cud wysłuchania naszych modłów."

*

9. „Z wielką uwagą słuchałem, chociaż niektóre filozoficzne dowody były dla mnie trudne do zrozumienia, całość jednak doskonale rozumiem, tylko nie potrafię się wysłowić. Ponieważ mam dwoje wnucząt (...), więc chociaż im będę mogła powiedzieć, że można naukowo udowodnić istnienie Boga.

W pracy mam współpracownicę, która zapisała się do sekty, żeby nie dać się jej »zagadać« dużo czytam i słucham nauk. (...)

Ja i bez dowodzenia naukowego jestem mocno wierząca i uważam, że trzeba jawnie i otwarcie przyznawać się do Chrystusa."

*

10. „Temat nadzwyczaj ciekawy. Nie mogłam się doczekać tych konferencji. (...)

Wsłuchana w filozoficzne wywody zdawałam sobie doskonale sprawę, że wszystko jest mi naprawdę zrozumiałe, że naprawdę zawsze tak samo myślałam, choć tego nigdy nie wypowiadałam nikomu".

*

11. „Po raz pierwszy usłyszałam sposób naukowego dowodzenia istnienia Boga. Jestem szczęśliwa, że poznałam ten sposób i wiem, że będę mogła sobie i innym powtarzać wszystkie usłyszane dowody.

(...) Chętnie wysłuchałabym wykładów na temat cech Boga. Interesują mnie również sprawy związane z urabianiem charakteru człowieka."

*

12. „Na wstępie chcę zaznaczyć, że filozofia do obecnej chwili nie zajmowała mnie. (...)

W zagadnieniu: Czy istnienie Boga jest bezpośrednio oczywiste? — podane było tego rodzaju wyjaśnienie. Te rzeczy są oczywiste, których poznanie tkwi w nas z natury. Przekonanie o istnieniu Boga tkwi w człowieku z natury o tyle, o ile człowiek dąży do szczęścia; szczęściem bowiem najpełniejszym jest Bóg. Jednakże nie wszyscy ludzie uważają Boga za szczęście. Dlatego na podstawie dążenia do szczęścia nie można twierdzić, że istnienie Boga jest bezpośrednio oczywiste.

Z wyjaśnieniem powyższym wydaje mi się niezgodne to, co było powiedziane w związku z dowodem psychologicznym na istnienie Boga. Podstawą tego dowodu ma być fakt powszechnego dążenia ludzi do szczęścia. Ponieważ nie jest ono osiągalne na ziemi, dlatego oczekiwać należy spełnienia marzeń po śmierci.

Czy dowód psychologiczny nie jest odwróceniem poglądu, który w zagadnieniu nieoczywistości istnienia Boga potraktowany został krytycznie?

Jaki jest pogląd na szczęście tych ludzi, którzy nie upatrują szczęścia w Bogu, ale nie poprzestają też na szczęściu chwilowym?"

*

13. „Dla człowieka wychowanego w atmosferze technokracji, stykającego się przez 5 lat studiów prawie wyłącznie ze sprawami techniki nie jest rzeczą łatwą poruszać się bez skrępowania na terenie metafizyki.

Pojęcie metafizyki, jej metodologia są dla mnie dalekie, obce od sposobu rozumowania, do którego przywykłem na studiach. W trakcie studiów usiłowałem zgłębić niektóre zagadnienia filozoficzne a zwłaszcza teodyceę. Cóż, mimo usilnych starań do chwili obecnej nie udało mi się tak podejść do metafizyki, abym mógł w końcu uznać ją za coś osobistego, coś swojego.

Dowody na istnienie Boga, a zwłaszcza pięć dróg św. Tomasza wcześniej już poznałem. Próbowałem swych sił w dyskusjach z kolegami z tego samego roku. Przy tym wszystkim jedno tylko zauważyłem: te argumenty nie trafiają, sposób dowodzenia nie był przystosowany do mentalności człowieka o wykształceniu technicznym. Nieraz zda-

rzało się, że dyskutant trwał w uporze i niczego nie chciał przyjmować, lecz najczęściej zdarzało się, że dowody nie odgrywały roli, gdyż były po prostu nieprzyswajalne. Na razie skończę z ogólnikami i przystąpię do konkretów, do wyrywkowego przedstawienia trudności w argumentacji istnienia Boga.

Pierwsza droga św. Tomasza wydaje mi się wprawdzie bardzo ciekawa, lecz, niestety, sprawia najwięcej trudności. Bez oporów mogę zgodzić się na zdanie Arystotelesa, że »ruch jest to przejście od możności do czynu«. Trudności pojawiają się gdzie indziej. Ciągle się ma czynienia z zarzutem, który stawiało wielu z moich dyskutantów: co porusza gwiazdy i ciała poruszające się w przestworzu oraz cząstki elementarne w atomach, jak tu pasuje zasada *omne quod movetur ab alio movetur*? Poddaje się w wątpliwość tę zasadę i cały dowód leży i w dodatku całkiem szpetnie.

Wiem, że Ekscelencja mi na to odpowie, że to wskutek tego, że obce pojęcia, obca metodologia itd. itd. Mogę przyznać rację, bo to logiczne, ale... nieprzekonywające. Dla człowieka o wykształceniu technicznym nieprzekonywające są twierdzenia, że mogą istnieć zasady ogólne, pod które mogą nie podpadać przypadki szczególne. Jeżeli coś operuje się w pojęciach ogólnych, to chce się od razu widzieć, jak to wygląda na konkretnym przykładzie, a tu coś nie »klapuje«.

Jeśli ruch uważa się za wszelką zmianę, to dlaczego, gdy jako konkret weźmie się ruch gwiazdy czy cząstki elementarnej, już będzie coś nie w porządku? Przecież ruch fizyczny to też pewna zmiana, przejście od możności do czynu, od położenia, jakiego nie było, do położenia, jakie jest. Czy zasada »wszystko, co się porusza, jest poruszane« jest zasadą uniwersalną i obowiązuje zawsze i wszędzie? Jeśli tak, to powinna również obowiązywać w przypadku ruchu fizycznego. Może Ekscelencja argumentować, że słuszność jej dowodzi się na płaszczyźnie metafizycznej, ale tu leży słaba strona dowodu. Ludzie o wykształceniu technicznym metafizyką specjalnie się nie parają, trochę podchodzą do niej nawet nieufnie. Nieufność ta wzrasta, gdy stwierdzi się, że zasady metafizyki nie pasują na podwórko technika. Może nawet dojść do zarzutu, że są tam jakieś matactwa, skoro dowodzi się tego, czego nie można stwierdzić na konkretach.

W dyskusjach z kolegami nigdy nie potrafiłem odpowiedzieć na pytanie, co porusza cząstki elementarne? Gdy rozważa się ciąg bytów poruszanych i poruszających, dyskutanci chcą widzieć analog tego ciągu w rzeczywistości na przykładzie konkretnych bytów. Wtedy wysiada się na gwiazdach lub cząstkach elementarnych i dowód leży.

Wcale nie neguję wartości dowodu. Być może, dla specjalistów wygimnastykowanych w abstrakcji metafizycznej nie ma tu żadnych wątpliwości. Natomiast dla ludzi o mentalności technicznej dowód ten

jest w ogóle nieprzekonywający, gdy podejdzie się do niego krytycznie. (...)

Bardziej przekonywający jest dowód z przygodności. Trzeba to przyznać i na to każdy się godzi, że nie ma w nas konieczności istnienia. Wiem, że jestem bytem niekoniecznym co do swego istnienia. Istnieję wprawdzie, lecz równie dobrze mógłbym nie istnieć i dziura w niebie się nie stałaby. Zatem nie jestem konieczny do istnienia świata. To samo mogę powiedzieć o każdym z ludzi i każdy to może powiedzieć. Konieczności istnienia nie znajduję także w przyczynach, które mnie uprzyczynowały, a pomimo tego istnieję. I dalej pytam, dlaczego to wszystko istnieje, choć również dobrze mogłoby nie istnieć, bo przecież nie ma żadnej racji stanowiącej konieczność tego istnienia. (...) Gdy obserwowana rzeczywistość nie daje uzasadnienia, że to, co jest, jest dlatego, że musi być, wtedy można przyjąć, że istnieje jakiś Byt konieczny, bez którego nie da się wyjaśnić istnienia. Zwracam uwagę na fakt, że technik sam do tego nie dochodzi, lecz przyjmuje bez specjalnych oporów takie tłumaczenie, gdy mu »spece« od metafizyki takie rozwiązanie podsuną.

Dowód z celowości jest może najbliższy, zwłaszcza gdy podsunie się do tego sporo przykładów z nauk przyrodniczych. Oczywiście, jeżeli prelegent w sposób przekonywający wskaże na celowość w omawianych przykładach.

Dowód z przyczyn sprawczych jest, owszem, niezły, ale zdarza się, że niektórzy dyskutanci nie chcą przyjąć skończonego ciągu przyczyn i skutków, twierdząc, że pierwszy człon wcale nie musi istnieć, bo może być ich nieskończenie wiele.

W tym miejscu przypomniała mi się jeszcze jedna trudność dotycząca dowodu z przygodności bytu. Niektórzy przyznają, że byt konieczny musi istnieć, lecz że jest nim materia istniejąca wiecznie i będąca w wiecznym ruchu. Wprawdzie dochodzimy do pojęcia bytu koniecznego, ale jak uzasadnić, że nie jest to materia?

Dowód ze stopni doskonałości do techników nie trafia.

Ciekawe jest rozumowanie, że pragnienie szczęścia dowodzi istnienia Boga. Rzeczywiście, pragnienie szczęścia i w dodatku takiego, które nigdy by się nie kończyło, jest u ludzi powszechne, tylko że wielu nie wierzy w możliwość istnienia takiego szczęścia. W wielu wypadkach daje się ludzi tym argumentem przekonać, ale wtedy, gdy nie żądają zbyt ścisłego, wprost matematycznego dowodu. (...)

Argument o istnieniu rzeczywistości pozaziemskiej, w której realizowana jest sprawiedliwość, której nie ma na ziemi, trafia do ludzi, którzy aktualnie oburzają się na brak tej sprawiedliwości na ziemi. W innym przypadku też nie bardzo skutkuje.

Ogólnie o dowodach metafizycznych na istnienie Boga można to powiedzieć, że nie są one zniewalające tak, jak wszelkie dowody mate-

matyczne. To jest ciekawe, że istnienia Boga nie można tak udowodnić, jak to w matematyce dowodzi się różnych twierdzeń.

Dla mnie osobiście metafizyczne dowody są czymś drugorzędnym. Pierwszorzędnym argumentem jest fakt istnienia Chrystusa, historyczność Jego postaci, Jego działalność, fakt, że umarł za ludzi i dla ich zbawienia, a więc za mnie i dla mnie. Ta świadomość, to przekonanie, podbudowane faktami historycznymi i ciekawym zjawiskiem chrześcijaństwa stanową fundament, na którym zbudowany jest cały gmach wiary. Dowody metafizyczne są czymś drugorzędnym i stanowią uzasadnienie przyjętej postawy, która na nich samych się jednak nie opiera".

*

14. „Wysłuchałem z wielkim zainteresowaniem konferencji o dowodach na istnienie Boga. Były to dowody metafizyczne, które ze względu na swój charakter nie do wszystkich ludzi trafiły. Dzisiejszy człowiek, wykształcony raczej od strony przyrodniczej, nie zawsze może uporać się z metafizyką, nie zawsze ma na to czas, chęci i zainteresowanie. Dlatego uważam, że dowody na istnienie Boga podane w oparciu o nauki przyrodnicze bardziej trafiają do umysłu i do serca. (...) Zdaję sobie sprawę z tego, że istnienie Boga można udowodnić tylko przy pomocy argumentów metafizycznych. Ale wydaje mi się, że spośród nich należy podkreślać te, dla których odskocznią są zdobycze nauk przyrodniczych."

*

15. „Muszę przyznać, że niewiele sobie obiecywałem po tych wykładach. Dowody na istnienie Boga, to temat tyle razy już omawiany i dyskutowany począwszy od czasów szkolnych, poprzez spotkania dyskusyjne w grupie kolegów, kazania, rekolekcje itp. Wydawało mi się, że wysłuchanie jeszcze 4 wykładów na ten temat będzie dla mnie stratą czasu. Dlatego nie byłem na 2 pierwszych odczytach Ks. Biskupa. Do przyjścia na następne namówili mnie koledzy. (...) To, co usłyszałem nie było dla mnie wprawdzie czymś zupełnie nowym, ale wprowadziło uporządkowanie w moją wiedzę w tej dziedzinie. (...) Jeśli chodzi o szczegóły, to nie bardzo zrozumiałem 4-tej drogi św. Tomasza w ujęciu egzystencjalnym, ale to chyba wina mojego słabego przygotowania w dziedzinie metafizyki.

I tu nasuwa mi się uwaga, że przydałoby się gruntowniejsze zapoznanie się z tymi problemami. (...) Na pewno znalazłoby się wiele osób chętnych do zaznajomienia się z takimi dziedzinami wiedzy, jak filozofia, historia Kościoła, etyka, Pismo św."

*

16. „Uderzyły mnie dwie sprawy: po pierwsze — chyba nigdy nie dość jest podkreślać różnicę metodologiczną i zakres »kompetencji« nauk matematyczno-przyrodniczych i filozofii, a ściślej metafizyki. To jest moment, który wielu współczesnym młodym ludziom, a zwłaszcza studentom tych właśnie kierunków matematyczno-przyrodniczych nie chce się w głowie pomieścić. Przyzwyczailiśmy się bowiem do wyciągania wniosków wyłącznie na gruncie empirycznym, ale za to w odniesieniu do wszystkiego.

I druga sprawa — mnie osobiście to, co usłyszałam, pomogło uświadomić sobie (po raz pierwszy chyba tak wyraźnie), że Bóg to Coś Ogromnego. Nie tylko Ojciec i nie tylko Stwórca, bo to można sobie łatwo wyobrazić, ale właśnie nieogarnięty ludzkim umysłem Ogrom. (...)

Wydaje mi się, że pożałowania godny »analfabetyzm« filozoficzny jest zjawiskiem tak powszechnym, że przy popularyzowaniu zagadnień metafizycznych trzeba się z nim liczyć w ogromnym stopniu."

*

17. „Przytoczenie i wzięcie za punkt wyjścia tekstu św. Tomasza uważam za bardzo szczęśliwe. Dotychczas nie zetknąłem się z tym tekstem, raczej z opracowaniami. Szkoda, ale to uważam za zbyt wielkie wymaganie, że nie było powielonych tekstów, bo to pomogłoby prześledzić tok myślowy św. Tomasza. (...)

Była mowa o transcendencji Boga. Ale można mówić również o pewnej immanencji. Ja rozumiem to tak. Bóg w swej istocie jest transcendentny, lecz jako przyczyna udzielająca bytom istnienia, jest im immanentny. (...) A istnieje jeszcze doskonalsza immanencja przez łaskę i zjednoczenie mistyczne. (...)

Myślę, że wspominając w drugiej drodze św. Tomasza o bytach uprzyczynowanych, należałoby podkreślić, iż nie tylko istnienie, ale i forma jest uprzyczynowana; że to właśnie forma domaga się wytłumaczenia przez Rozum Stwórczy. (...)

Dowody etyczny i psychologiczny, jako postulaty rozumu praktycznego, mogą spełniać tylko rolę inspiracji do poszukiwań na drodze rozumu teoretycznego. Nimi samymi wola się nie zadowoli, bo czuje się niepewnie, zawsze bowiem liczy się z możliwością iluzji, będącej projekcją naszych pragnień w świat od nas niezależny. (...)

Myślę, że bardzo byłby pożądany wykład na temat tajemnicy Trójcy św."

*

Po głosach moich słuchaczy kilka spostrzeżeń końcowych.

1. Niektóre z zawartych w listach wypowiedzi ujawniają potrzebę szczegółowszego wyjaśniania ich autorom pewnych pojęć

i zasad filozoficznych, związanych z problemem Boga; niektóre skłaniają do dyskusji. Nie tu na to miejsce. Ale powstaje pytanie: w jaki sposób tym potrzebom wyjaśnień i dyskusji zaradzić? A jak zaradzić podobnym potrzebom tych osób, które na żadne prelekcje o Bogu nigdzie nie uczęszczają i ze swych poglądów nie zwierzają się, choć odczuwają całą ważność problemu Boga?

2. Autorzy przesłanych do mnie listów, oprócz zagadnień, które poruszają w zamieszczonych wyżej wypowiedziach, interesują się innymi jeszcze kwestiami.[2] Czy nie należałoby zorientować się w szerszej skali w zainteresowaniach naszych wiernych?

Jedna z autorek przedstawiła własną koncepcję dowodu na istnienie Boga. Inna autorka, nawiązując do zagadnienia celowości w świecie, zamieściła w swym liście wyznanie dotyczące bardzo przykrej sytuacji życiowej, spowodowanej tym, że — jak twierdzi — przestała być potrzebna.[3]

3. Co w omawianych listach uderza najbardziej? Fakt, że wśród autorów: ludzi wierzących i praktykujących, w rozmaitym wieku, z wykształceniem średnim i wyższym — są tacy, którzy dopiero przed kilkoma miesiącami spotkali się po raz pierwszy z czysto rozumową wiedzą o Bogu, albo pojmują tę wiedzę, z powodu nieznajomości, mylnie. I tu powtaje pytanie bolesne (chyba pod adresem naszego stylu duszpasterzowania): w jaki sposób do takiej sytuacji dochodzi? I pytanie: czy my w ogóle zdajemy sobie sprawę z przekonań wierzących i praktykujących członków Kościoła w odniesieniu do podstawowej prawdy — sposobu poznania Boga?

Ks. Bp Bohdan Bejze

---

[2] Wachlarz tych kwestii jest bardzo szeroki: zasada racji dostatecznej (jako „narzędzie" dowodzenia stosowane we wszystkich „drogach" na istnienie Boga), celowość cechująca byty naturalne, argument na istnienie Boga z przekonania o konieczności spełniania się sprawiedliwości, argumentacja oparta na fakcie cudów, potrzeba analogii w poznaniu Boga, sposób przekazywania dzieciom nauki o Bogu, niepowodzenia życiowe ludzi wartościowych moralnie, kwestie biblijne (ocena książki Zenona Kosidowskiego *Opowieści biblijne*), ekumenizm, prostota i ubóstwo ewangeliczne Kościoła, kult Eucharystii oparty na chrystocentryzmie Kościoła.

[3] Nie śmiem cytować tu tekstu tego wyznania, ponieważ sprawa jest bardzo intymna i nabrzmiała żalem. Ale autorce jego wyrażam swoje współczucie, a równocześnie chciałbym podsunąć myśl, że człowiek zawsze może czynić dobro — dzięki czemu życie ludzkie jest zawsze sensowne.

TOMASZ PODZIAWO, MIC

CHARAKTERYSTYKA DUCHOWOŚCI WSCHODNIEJ

NIE ŁATWO jest poznać duchowe oblicze Wschodu chrześcijańskiego. Różnice między Wschodem i Zachodem gdy chodzi o duchowość są głównie natury psychologicznej i wytworzyły się w długim procesie historycznym.

Wyraźnie zaznacza się to w odmiennym przyjmowaniu Królestwa Bożego przez Wschód i Zachód. Królestwo to bowiem najpierw zaczyna istnieć w duszach ludzi, a dopiero potem ujawnia się na zewnątrz.

Chociaż natura ludzka jest identyczna w każdym człowieku, to jednak podlega ona tak dalece wpływowi warunków zewnętrznych, że ludzie od siebie odizolowani z czasem przestają rozumieć jedni drugich. Właśnie takie wzajemne nierozumienie się zaistniało między chrześcijaństwem Wschodnim i Zachodnim i dlatego te dwie części chrześcijaństwa rozeszły się. Brak stałych kontaktów między nimi od wieku XIII do naszych czasów jeszcze pogłębił te różnice, czemu się wcale dziwić nie należy, jeżeli przypomnimy, że daleko bardziej jednolity pod względem psychologicznym Zachód, na skutek odizolowania się od siebie wzajemnego różnych wspólnot chrześcijańskich w w. XVI również utracił zdolność jednoznacznego pojmowania jednej i tej samej prawdy Objawionej. Obecnie łatwość nawiązania kontaktów międzyludzkich umożliwia ludziom wzajemne porozumienie się, pod warunkiem wszakże że go zapragną. Nie należy jednak przeceniać czysto mechanicznego oddziaływania warunków zewnętrznych na psychikę człowieka. Wolna wola jest faktem przez wszystkich przynajmniej praktycznie uznawanym i nie zawsze idzie za najsilniejszą nawet pokusą, lecz przeciwstawia się pokusom tym częściej, im bardziej wchodzi w grę czynnik nadprzyrodzony, którego żaden człowiek wierzący nie będzie nie doceniał. Może to przypomnienie truizmów wydać się zbyteczne, należało jednak przeciąć drogę zbyt często lansowanym poglądom, że ludzkość współczesna już się prawie wyzbyła wszystkiego, co ją dzieli, z wyjątkiem różnic ideologicznych i politycznych. Należałoby skierować takich optymistów do badań religioznawczych, tam prędko wyzbyliby się pewnych prze-

sądów. Nigdzie zaś głębokie różnice psychologiczne nie występują tak jaskrawo jak u przedstawicieli duchowości wschodniej i zachodniej. Trudność wzajemnego poznania leży właśnie w tym, że chodzi tu o stany wewnętrzne duszy ludzkiej czyli o akty psychiczne, które poznajemy nie inaczej jak tłumacząc je na język naszych przeżyć osobistych. Nic tu nie zastąpi doświadczenia własnego. Skoro go brakuje, wszelkie próby zrozumienia świadomości człowieka o psychice inaczej ukształtowanej nie wykroczą poza granice poznania właściwego, np. człowiekowi ślepemu od urodzenia, który słucha rozmowy o kolorach. Jak dalece to jest prawdą, dowodzą wypowiedzi niektórych jeszcze żyjących autorów katolickich w Polsce o prawosławiu. Inkryminują oni np. prawosławnym, że swoją wiarę, identyczną z wiarą Kościoła Katolickiego w X wieku, uważają za jedynie prawdziwą, bo piszą np. że jedynie prawdziwą jest wiara prawosławna. A przecież sam autor podobnej wypowiedzi, będąc kapłanem katolickim, w każdej Mszy św. łacińskiej używa wyrazu „prawosławni", po łacinie „ortodoxi", o katolikach, za których się modli. Podobnie prawosławni nazywają siebie katolikami, bo podzielają z nami wspólną wiarę w katolickość czyli powszechność Kościoła Chrystusowego, do którego jedynie, jak i my, chcą należeć. Podobne trudności są jeszcze stosunkowo łatwe do usunięcia, gdyż pochodzą jedynie z braku poznania się wzajemnego ludzi jednakowo myślących. Dlaczego jednak ludzie posiadający wspólną wiarę, a przynajmniej wypływającą z jednego źródła, unikają jedni drugich? Dlaczego trwa nadal ta niechęć wzajemna, chociaż ci, którzy się rozchodzili, już dawno nie żyją? Zapewne zło moralne, tak jak i zło fizyczne, np. choroby, bywa dziedziczne, przy tym natura ludzka w obecnym swoim stanie szczególnie jakoś ciąży ku złemu. Fakt ten jednak nie wystarczy do wyjaśnienia trwałości raz dokonanego rozłamu. Sam zresztą rozłam również wymaga przyczyny proporcjonalnej do skutku. Co było główną przyczyną rozłamu? Był nią, jak się zdaje wstręt, jaki cechy dodatnie pewnej osoby, pewnej kultury lub duchowości mogą budzić u osób o odmiennym kolorze skóry, odmiennej psychice, odmiennej kulturze lub duchowości. W wypadkach kiedy ten wstręt sumuje się w większych ugrupowaniach ludzkich, ta idiosynkrazja zbiorowa przybiera formy rasizmu lub innego rodzaju odpychania się wzajemnego. Obecnie już udało się stwierdzić, że tak jak niektóre cechy duchowości Zachodu, takie jak indywidualizm personalistyczny, aktywizm lub zbytnie interesowanie się doczesnością są głęboko antypatyczne dla ludzi Wschodu, tak samo bierność, bezosobowość i pogarda dla doczesności, wynikające z charakteru wschodniego, skłonnego do kontemplacji, z solidarności, jaką na Wschodzie wytworzył ustrój rodowy, patriarchalny

i z oderwania od doczesności połączonego z wypracowaną przez teokrację uległością wobec Bóstwa i zapatrzeniem w zaświaty, są cechami nie tylko niezrozumiałymi dla inaczej ukształtowanej historycznie psychiki człowieka Zachodu, lecz także nie budzą w niej entuzjazmu. Chcąc się poznać wzajemnie obie strony potrzebują dużo miłości, czyli tej bezinteresownej życzliwości, która nie tylko nie szuka swego, lecz umie również przezwyciężać wstręty i antypatie przynajmniej te rozumowo nie uzasadnione. Bez tego samozaparcia właściwego prawdziwej miłości nawet kontakty wzajemne bezpośrednie nie wystarczają do wzajemnego poznania się. Każdy człowiek dla siebie wybiera tylko to, co mu odpowiada. Jeżeli np. kontaktując się z prawosławnym nie uznamy za cnotę tego, co jest cnotą w jego przekonaniu, będzie on starannie ukrywał przed nami rzeczy dla niego najdroższe i najważniejsze, jeżeli tylko przypuszcza, że nasz sąd o tych rzeczach będzie inny, odmienny od jego sądu wartościującego. Więc będzie albo milczeć, albo bawić się z nami w mistyfikację, opowiadając nam niestworzone rzeczy o interesującym nas przedmiocie, gdyż mimo wszystko zależy mu na naszym szacunku lub uznaniu. To dobrze, że nareszcie wyzbywamy się złudzeń, jakoby można było narzucić człowiekowi różnemu od nas nasze własne upodobania. Niech więc zamilkną wszelkie uczucia nieżyczliwości i podejrzliwości. Zapragnijmy wyzbyć się wszelkich, nawet niezawinionych uprzedzeń. Jedynie wtedy poznamy prawdę.

Czytając autorów prawosławnych, piszących o prawosławiu, pamiętajmy, że nie są oni wolni również od tego samego błędu, który popełniają katolicy piszący o katolicyzmie. Jak jedni, tak i drudzy przedstawiają wyłącznie strony dodatnie swego wyznania. Natomiast wspominając o innym wyznaniu wskazują jedynie jego strony ujemne i te przeciwstawiają stronom dodatnim wyznania własnego. Jest to brak nie tylko miłości, lecz i sprawiedliwości. Sprawiedliwość bowiem nakazuje porównywać dwie rzeczy tylko pod jednym względem: cechy dodatnie jednej rzeczy z dodatnimi drugiej, ujemne — z ujemnymi cechami drugiej rzeczy. Jak dalece to jest prawdą dowodzi fakt, że takie porównanie czysto obiektywne, dokonane przez kogoś trzeciego, nie zadowala ani jednej, ani drugiej strony. Dopiero zmiana klimatu, jaka nastąpiła w ostatnich czasach dzięki ekumenizmowi, pozwala już nam przyjąć z wdzięcznością tego rodzaju pracę jak np. anglikanina Stevena Runcimana pt. *Schizma Wschodnia*. Mamy w tym bardzo obiektywnym dziełku sporo trafnie sformułowanych określeń duchowości wschodniej, np. jej wybitnie liturgiczny charakter, na który złożyło się stawianie służby Bożej czyli czci Bożej formalnie wyżej od dogmatu czyli treści wiary, będącej przecież i dla prawosław-

nych korzeniem i podstawą usprawiedliwienia. Łatwo dostrzec, że ta preferencja kultu w sferze religijnej jest cechą typową Wschodu. Wystarczy wskazać na znaczenie kultu zewnętrznego w Islamie, który też powstał na Wschodzie. Nawet buddyzm jako religia wytworzył tak dalece budujące i wprost bezkonkurencyjne formy pobożności zewnętrznej, że stanowią one jedną z największych przeszkód akcji misyjnej Kościoła Katolickiego.

Jak już wspomniałem, wiara prawosławna nie różni się w niczym od wiary katolickiej wieku dziesiątego. Różnice zewnętrzne nie są ani istotne, ani głębokie. Ewolucja dogmatów w Kościele Katolickim dotyczyła, oczywiście, samych podstaw wiary, lecz tylko w sensie nadania im formy zewnętrznej. Wschód, który nie mniej, a bardziej lubił dyskutować o prawdach wiary niż Zachód, zdradzał pomimo to wyraźną niechęć do zbyt ścisłych i zakończonych sformułowań dogmatycznych. Dopóki trwała jedność Kościoła, Wschód ustępował niekiedy w tej rzeczy przed przeciwną tendencją Zachodu, a to dla powagi następcy św. Piotra. Natomiast po zerwaniu stosunków nie bez uczcucia ulgi spoczął w charakterystycznym dla Wschodu konserwatyzmie, który nie był ani stagnacją, ani marazmem, jak sądzono na Zachodzie, lecz wyrazem innej postawy wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej. Postawie liturgicznej Wschodu bardziej odpowiadały uczucia uwielbienia i adoracji, niż dociekania rozumowe na temat depozytu Objawienia, właśnie to, co najwyższy Autorytet Kościoła Katolickiego przypominał teologom Zachodu: *Non submittat cornua ad ventilandum, sed inclinet caput ad venerandum* (cytuję z pamięci). A więc medytacja i kontemplacja raczej, niż studium naukowe niepojętej Istoty Bożej i tajemniczej rzeczywistości nadprzyrodzonej. Stąd popularność teologii apofatycznej, mimo że nie brakło na Wschodzie również wybitnych teologów na miarę zachodnią, takich np. jak św. Atanazy lub św. Efrem.

Chociaż wiara chrześcijańska nie uległa na Wschodzie takiej ewolucji jak na Zachodzie, jednak pojęcia religijne uległy również tutaj dość daleko idącym zmianom. Konserwatywny duch Wschodu znacznie mniej rzuca się w oczy w sferach inteligentniejszych, zwłaszcza wśród teologów z prawdziwego zdarzenia, niż wśród ogółu wierzących. Zresztą chociażbyśmy nawet dotychczas pozostawali na stanowisku katolików dziesiątego wieku i pojęcia Wschodu również nie uległyby za ten czas żadnej zmianie, mielibyśmy pomimo to niemałe trudności do pokonania, gdybyśmy chcieli uzgodnić istniejące już wówczas rozbieżności między Wschodem i Zachodem.

Często najdrobniejsze, zdawałoby się, różnice uniemożliwiają

porozumienie, jak to się stało np. w słynnym sporze molinistów z tomistami o łasce, gdzie przedstawieciele obu szkół teologicznych nie potrafili dojść do porozumienia. Przyczyna niepowodzenia kryła się, jak się zdaje, w tym, że obydwie szkoły posługiwały się argumentacją tak subtelną, że na zauważone niezgodności nie można już było odpowiedzieć jednoznacznym „tak" lub „nie", lecz tylko równoczesnym twierdzeniem i przeczeniem: „Właściwie tak, lecz raczej nie". Tak czasem małe dziecko mówi: „Mama się na mnie gniewa, to znaczy, że się nie gniewa, tylko jest niezadowolona". Widzimy tu jasno odcienie myśli: „gniewa się", „jest niezadowolona".

Gdy dwaj teologowie dysputują ze sobą np. o sposobie, w jaki sakrament jest przewodnikiem łaski, czy jest on tej łaski przyczyną fizyczną czy moralną, nigdy nie potrafią dojść do porozumienia, dopóki każdy z nich będzie miał inne pojęcie przyczyny i ta różnica pojęciowa często będzie przeszkadzała im przyjąć jednakowe określenia, bez czego nie da się osiągnąć jednakowego pojęcia przedmiotu dyskusji. Podobnie również sztuka posiada swoje, mówiąc po ludzku, głębiny, podobne do głębin religijnych, gdzie istnieją tak delikatne odcienie linii i barw, że niesposób je dostrzec okiem lub odtworzyć ręką, choćby najwprawniejszą. Gdyby kilku malarzy artystów zechciało odtworzyć np. głowę Chrystusa z *Ostatniej Wieczerzy* Leonarda da Vinci, każdy z nich stworzyłby odrębne dzieło. Tak samo wizja Chrystusa, która dała początek każdemu z określeń chrześcijańskich, jest w nich jedynie słabym odbiciem ideału. Stąd dwie wspólnoty chrześcijańskie, posiadające tę samą wiarę i te same dogmaty, chociaż mogą pojmować chrześcijaństwo zasadniczo całkiem jednakowo, niemniej w szczegółach ich sposób pojmowania może różnić się tak dalece, że w stosunkach wzajemnych może dojść między nimi wprost do wrogości.

Otóż właśnie Wschód i Zachód różnią się między sobą nawet w kwestiach, co do których w istocie nie ma żadnej podstawy do rozbieżności. Jedyną przyczyną różnic są owe niezliczone subtelności i odcienie, które się wymykają wszelkim próbom ścisłego ich wyrażenia. Oto przykład. Ojcowie Wschodni IV w. mieli te same, dokładnie określone pojęcia odnośnie Trójcy Św., co i Ojcowie Kościoła na Zachodzie. Niemniej jednak istniały już między jednymi a drugimi Ojcami różnice co do odcieni pojmowania tych samych formuł dogmatycznych. Odcienie te były niesłychanie subtelne, a jednak ogromnie ważne dla całości nauki chrześcijańskiej. Wschód pojmował tę samą ideę wprost, Zachód — ubocznie. Grecy rozważali bezpośrednio troistość Osób w Trójcy Św. a dopiero potem zastanawiali się nad jednością Boga. Łacinnicy

postępowali akurat odwrotnie. Wyobraźmy teraz sobie dwie szkoły teologiczne, z których każda rozpatruje to samo pojęcie z odmiennego punktu widzenia. Ani jedna, ani druga szkoła nie kwestionuje poprawności postępowania innej szkoły, mimo to jednak adepci każdej z tych szkół przyzwyczajają się do zwracania uwagi głównie na pewne szczegóły zagadnienia i do pozostawiania w cieniu innych stron tego zagadnienia. Niewątpliwie obie te szkoły wytworzą z czasem dwa różne światopoglądy, dwie różniące się między sobą psychologie, które nie negując jedna drugiej będą istniały niezależnie od siebie i we wzajemnych stosunkach nie unikną widocznej antypatii.

Przyjrzyjmy się jeszcze pojęciu Kościoła. Pojęcie to ma dwie strony lub, jeśli kto woli, dwa aspekty, z których każdy można rozpatrywać niezależnie od drugiego. Można mówić mianowicie o Kościele jako o społeczności prawnej ze wszystkimi cechami, które takiej społeczności przysługują, odsuwając na dalszy plan wszystko, co nie dotyczy wprost aspektu społecznego Kościoła. Z drugiej strony można zastanawiać się tylko nad stroną duchową Kościoła, wysuwając na czoło łaskę uświęcającą, która jednoczy w Chrystusie wszystkie członki Ciała Mistycznego, zaś pozostawić na stronie wszystko, co dotyczy życia Kościoła w świecie. Zarówno jedno jak i drugie spojrzenie na Kościół jest całkiem uprawnione: całościowe pojęcie Kościoła zawiera oba te aspekty sprowadzając je do jedności. Pierwszy aspekt nie daje nam pełnego obrazu Kościoła bez drugiego i na odwrót.

Stąd ich wzajemne zaprzeczanie się byłoby błędem.

Lecz nie tylko pojęcia oderwane wytwarzają różnice poglądów. Życie pokazuje, że różnice te istnieją wszędzie. Jeśli bowiem uwzględni się tylko jeden aspekt jakiejkolwiek idei ze szkodą innych jej aspektów, natychmiast jednostronność ta zaczyna uwidaczniać się również w życiu praktycznym. Nie naruszając nawet samego pojęcia danej prawdy, lecz tylko zapominając o jej wielostronności ludzie dochodzą w praktyce do pojęć nie tylko zubożonych, lecz i niedokładnych, a nawet fałszywych.

My katolicy mówiąc o Kościele zazwyczaj mamy na myśli Kościół walczący. Jesteśmy skłonni do uwzględniania przede wszystkim jego aspektu zewnętrznego i społecznego, a przede wszystkim tego, który nam się wydaje szczególnie ważną cechą całej struktury Kościoła, jego mocą i przyczyną jego jedności, mianowicie prymatu jurysdykcyjnego Papieża.

Chrześcijanie X-go wieku niewątpliwie posiadali już tę ideę, jednak na pewno nie patrzyli na nią tak, jak obecnie my patrzymy. Określenia Kościoła zostawione przez nich wcale nie ukazują nam prymatu w tym aspekcie dominującym, jaki cechuje naszą

wizję Kościoła. Trzeba było tysiącletniej ewolucji tego pojęcia, by dojść do definicji Pierwszego Watykańskiego Soboru Powszechnego. Zajmowanie się tą zewnętrzną stroną Kościoła nie pociąga za sobą negacji jego podstawy wewnętrznej i niewidzialnej oraz związków wzajemnych między tymi dwoma aspektami. Również nie będzie ono dla nas przyczyną zapomnienia, że Kościół jest Oblubienicą Chrystusową i że jest uświęcony tym tajemniczym, mistycznym związkiem ze swym Oblubieńcem. Jednakowoż im bardziej wymagania bieżące życia upływającego w ustawicznej walce pobudzają nas do umacniania zewnętrznej i społecznej struktury Kościoła, tym bardziej słabnie dla nas światło mistycznego pojmowania go, przez co znika ono czasami w ogóle z naszego widnokręgu. Trudność związana z całościową wizją Kościoła bywa dla nas niekiedy przyczyną zapomnienia prawdy o mistycznym aspekcie Kościoła, ponieważ ta jego strona jest bardziej utajona i niewidzialna, podczas gdy jego strona społeczna absorbuje nas swą żywą działalnością. Nasze trudy i troski apostolskie wyolbrzymiają w naszych oczach stronę społeczną Kościoła i organizację wierzących do rozmiarów rzeczy najistotniejszych w życiu chrześcijańskim, których powinniśmy bronić przed zarzutami tych, którzy krocząc inną drogą tak dalece pogrążają się w kontemplacji mistycznego aspektu Kościoła, że zdają się całkowicie negować jego stronę społeczną, a nas oskarżać o herezję czynu.

W ten sposób rozwijamy w sobie bezwiednie psychologię całkiem odmienną od psychologii chrześcijan wschodnich, którzy nie przypadkowo nazwali siebie prawosławnymi, wybierając dla Kościoła jako definicję słowną wyraz, oznaczający społeczność prawdziwych czcicieli Boga, podczas gdy chrześcijanom Zachodu ze wszystkich cech Kościoła najważniejszą wydała się jego katolickość czyli powszechność, niewątpliwie sugerująca ekspansję przestrzenno-ilościową, tak zgodną z pokusami imperialistycznymi, bardzo silnymi wśród narodów Europy. Odmawiając ten sam co i prawosławni Symbol Wiary Nicejsko-Konstantynopolitański, dochodzimy do jakże głęboko różniących się pojęć o Kościele. Można by zaryzykować twierdzenie, że Katolicy mają na względzie rozciągłość Kościoła i liczbę jego członków, podczas gdy prawosławni widzą w Kościele jedynie głębię jego nauki i wartość jakościową jego członków. Oba te pojęcia można by porównać do dwóch linii lub płaszczyzn, przecinających się pod kątem prostym. Myśl katolicka porusza się w płaszczyźnie poziomej, równoległej do powierzchni ziemi, podczas gdy myśl prawosławna obraca się na płaszczyźnie pionowej, łączącej niebo z ziemią. Różnice tę należy mieć zawsze przed oczyma dyskutując z prawosławnymi odnośnie natury Kościoła i jego funkcji.

Tak zwany „filetyzm" czyli podział plemienny spowodował beznadziejny rozłam i sekciarstwo w łonie chrześcijaństwa wschodniego po zerwaniu łączności z Rzymem. Fakt ten może być poważnym argumentem na potwierdzenie roszczeń Kościoła Katolickiego do tytułu obrońcy i spadkobiercy tradycji starożytnej. Jednakże dowód ten nie posiada żadnej siły w oczach prawosławnych, którzy upatrują w tym jedynie dążność do wywyższenia się kosztem cudzego nieszczęścia, co zdaje się świadczyć jedynie o braku miłości braterskiej. Na ogół dowody historyczne nigdy ich nie przekonywały. Fakty zewnętrzne, społeczne, ilościowe lub statystyczne nie posiadają dla nich prawie żadnego znaczenia. W chwili śmierci Chrystusa Pana na Krzyżu, w chwili męczeńskiej śmierci Apostołów stan Kościoła materialny i społeczny był daleko bardziej rozpaczliwy, niż stan obecny prawosławia. „O co mamy się troszczyć?" — powiadają — „O wzrost liczebny wiernych i rozszerzenie Kościoła? Jedynie głębia uczuć religijnych ma wartość w oczach Boga. Jedna dusza chrześcijańska znaczy więcej, niż mnóstwo dusz obojętnych".

Bez względu na trudności natury dogmatycznej, jakie trzeba będzie pokonać, ażeby dojść z prawosławnymi do porozumienia, mogłoby się zdawać, że przynajmniej w sprawach moralności wszyscy chrześcijanie bez różnicy przekonań i wierzeń mogą łatwo porozumieć się i dojść do zgody. Bowiem wszyscy otrzymali te same przykazania Boże i na ogół zgodnie je sobie tłumaczą. Tymczasem właśnie tu daje się zaobserwować głęboka i jaskrawa różnica między katolicyzmem i prawosławiem. Dla katolików teologia moralna jest nauką pozytywną o obowiązkach chrześcijanina. Teologowie katoliccy opracowali szczegółowo obowiązki, które prawo moralne chrześcijańskie nakłada na wierzących. Ta dokładność i precyzja, z jaką zostały przewidziane najmniejsze przyczyny odchyleń od norm ogólnych prawa moralnego, właśnie gorszy i irytuje naszych braci prawosławnych. „To kazuistyka", powiadają. — „Tego rodzaju drobiazgowość w praktyce do niczego nie prowadzi. Jest to faryzeizm rabinistyczny nic nie mający wspólnego z Dobrą Nowiną Jezusa Chrystusa. Etyka chrześcijańska lub, jeśli chcecie, teologia moralna przede wszystkim powinna mówić o miłości Bożej, o modlitwie, o głębiach mistycznych życia ludzkiego i o wznoszeniu duszy do Boga". Niektórzy współcześni teologowie prawosławni uważają przykazania kościelne za niepotrzebne, gdyż życie duchowne, pobożność i Służba Boża są same w sobie atrakcyjne, jak sport czy turystyka. Byłoby śmieszne zmuszać kogoś do alpinizmu i takie zmuszanie miałoby skutek wręcz odwrotny, gdyż alpinizm straciłby wtenczas cały swój urok i atrakcję. A właśnie taki skutek osiąga przykazanie, obowiązujące do słuchania Mszy św. w dni święte.

Ten pogląd jednak nie jest powszechny w prawosławiu. Większość prawosławnych przyjmuje przykazania kościelne bez zastrzeżeń. Ogólnie biorąc dla prawosławnych teologia moralna jest praktycznie tym, czym dla katolików jest ascetyka lub mistyka. Teologia moralna w znaczeniu zachodnim tego słowa nie istnieje na Wschodzie, przynajmniej jako odrębna gałąź wiedzy religijnej, chociaż były próby stworzenia takiej nauki, jednak skutek był tak nikły, że można go uważać za całkowite niepowodzenie. Teologia moralna jest nadal traktowana z pewnym lekceważeniem i praktycznie pozostawiona intuicji i powierzchownej wiedzy wierzących oraz ich kierowników sumienia.

Stąd jako skutek naturalny wynika ogromna różnica między sumieniem katolika i sumieniem prawosławnego. Dla przykładu weźmy najlepiej nam znanych Rosjan. Prawosławny Rosjanin nawet bardzo wykształcony nie odróżnia grzechów powszednich od śmiertelnych, rzeczy wielkich od małych, ciężkich od lekkich, przykazań od rad ewangelicznych, dogmatu od obrządku, który (gdyby go — Rosjanina prawosławnego — zmusić praktycznie do rozstrzygnięcia, co jest ważniejsze) zawsze postawi wyżej od dogmatu. Normalnie jednak ocenia wszystko jednakowo, gdyż nie odróżnia w ogóle rzeczy istotnych od drugorzędnych. Obce mu jest pojęcie analogii, dlatego wszystko pojmuje jednoznacznie, przy tym maksymalistycznie: każdy grzech jest jednakowo ciężkim grzechem, a więc śmiertelnym. Zauważmy, że nauka o łasce nie jest jeszcze opracowana w prawosławiu. Nie ma więc pojęcia łaski uświęcającej jako daru stworzonego, stanowiącego stały przymiot duszy usprawiedliwionej. Usprawiedliwienie jak i cała soteriologia są wyjaśniane ontologicznie, a nie w sensie prawniczo-moralnym, który ostatnio jest przez wielu teologów prawosławnych odrzucany aż do sprzeczności z nauką św. Pawła. Uświęcenie jest więc partycypowaniem w świętości samego Boga na sposób, w jaki byty stworzone partycypują w ideach Platona. Świętość jest pojmowa również jednoznacznie, a nie analogicznie, jak w tomizmie, do którego wschodnie chrześcijaństwo czuje wstręt jak i do metafizyki Arystotelesa właśnie za jej realizm, tak doceniany przez św. Tomasza. Wschód miłuje dotychczas Platona za jego pogardę do doczesności. A więc zauważamy różnicę: realizm umiarkowany Arystotelesa jest bardziej materialistyczny od przesadnego realizmu Platona, który jest na wskroś idealistyczny. Chodzi tu o typową dla Wschodu deprecjację pierwiastka materialnego. Co się tyczy świętości, to dla prawosławnego ołtarz, krzyż i obrazy święte są taką samą świętością, jak dla katolika łacinnika Najświętszy Sakrament. Stąd pozorny brak kultu eucharystycznego w prawosławiu jest prawdziwym nieporozumieniem. Całe życie duchowne

prawosławnych koncentruje się dookoła Ofiary Mszy św. i Komunii św., odnośnie której właśnie zbyt wielki szacunek doprowadził do tego samego zjawiska co jansenizm na Zachodzie. To właśnie Najświętszy Sakrament uświęca tak ołtarz, że dotknąć się go może tylko osoba posiadająca wyższe święcenia kapłańskie. Nie wolno kapłanowi położyć na ołtarzu swego mszalika, bo w nim nie ma Ewangelii, jak w mszale rzymskim. Tylko krzyż i Ewangelia obok Najśw. Sakramentu spoczywają na ołtarzu wraz z przedmiotami, które służą do kultu Eucharystycznego. Wszystkie inne przedmioty, jak np. obrazy tylko dlatego są święte, że ozdabiają tron Boży, świątynia Boża jest bowiem niebem na ziemi. I tu znowu spotykamy różnicę w sposobie przeżywania Mszy św. Dla katolika Chrystus Pan zstępuje z nieba na ołtarz. Prawosławni podczas Mszy św. wstępują myślą i sercem do nieba i tam adorują królującego na wieki wieków Chrystusa, siedzącego po prawicy Ojca.

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że w kwestii świętości Ojcowie Kościoła Greckiego różnią się od Zachodnich Ojców Kościoła prawie tak samo jak i w kwestii Trójcy Świętej. Na Zachodzie walka z herezją Pelagiusza doprowadziła, jak wiadomo, do ścisłego sformułowania dogmatu łaski. Wschodni Ojcowie, pozbawieni tego doświadczenia, pozostawili wolnej woli człowieka daleko większą rolę w dziele zbawienia duszy. Jednakowoż proces historyczny odwrócił te dwa poglądy Kościołów Wschodniego i Zachodniego. Charakterystyczna dla Wschodu bierność okazała się silniejszą od powagi św. Jana Chryzostoma, skutkiem czego rozpowszechniła się na Wschodzie bierność w poglądach religijnych w przeciwieństwie do pełnego inicjatywy twórczej aktywizmu światopoglądowego w religijnych pojęciach Zachodu. Różnicą tą przepojone są wszystkie strony życia chrześcijańskiego zarówno Wschodu jak i Zachodu. Np. świętość dla prawosławnych przede wszystkim polega na całkowitym wyrzeczeniu się świata. Tylko mnisi jak najściślej klauzurowi, pustelnicy, słupnicy i milczący odpowiadają wschodniemu pojęciu świętości. Prawosławny uważa za grzech wszelkie dogadzanie zmysłom, np. odczuwanie smaku przy jedzeniu. Tylko z trudem pojmuje charakter świętości aktywnej, np. apostolstwa. Najwyżej zgodzi się uznać to za wyjątek i nigdy nie zdoła uznać tego rodzaju świętości za ideał dla wszystkich chrześcijan. Stąd i modlitwę pojmują prawosławni jako naśladowanie skupienia zakonników i pustelników, lecz nie jako środek wzmacniający duszę w codziennej walce, jak ją pojmuje człowiek Zachodu. Bierny charakter religijności wschodniej szczególnie rzuca się w oczy w sposobie administrowania sakramentów i w ich pojmowaniu. Porównajmy tylko formy Chrztu św. zachodnią i wschod-

nią. Forma zachodnia brzmi: „Ja ciebie chrzczę...". Osoba ministra jest tu wyraźnie podkreślona przez postawienie jej na pierwszym miejscu. Formuła wschodnia: „chrzci się sługa Boży" (*baptisatur servus Dei*) nie zawiera w ogóle wzmianki o ministrze sakramentu. Na Zachodzie sakramentu bierzmowania udziela się tylko tym, którzy już osiągnęli wiek umożliwiający zrozumienie istoty sakramentu i potrzebują pomocy do walki z budzącymi się namiętnościami. Na Wschodzie bierzmowanie jest udzielane bezpośrednio po chrzcie św. i ma charakter pieczęci, przez którą ochrzcony otrzymuje biernie *ex opere operato* Dary Ducha Św. Ciekawe, że nauka o działaniu sakramentów *ex opere operato* na Zachodzie musiała przedstawiać niemałą trudność psychologiczną, jeżeli reformacja całkowicie ją odrzuciła.

Na Wschodzie coś podobnego byłoby nie do pomyślenia. Dlatego prawosławni przy zetknięciu się z protestancką negacją odczuwają ją daleko boleśniej, niż katolicy łacińscy, którzy z łatwością potrafią obronić swą naukę. Natomiast teologowie prawosławni widzą w tym zagrożenie najgłębszych korzeni swojej wiary i zachowują się podobnie jak wobec całkowitej negacji ateistycznej, czyli uważają tu wszelką obronę może nie tyle za niemożliwą, co za bezcelową. Małżeństwo na Wschodzie jest udzielane przez kapłana małżonkom, którzy je jako sakrament biernie przyjmują, a nie udzielają sobie, jak na Zachodzie. Najwyżej wyrażają swą zgodę i nigdy nie uważają za sakrament małżeństwa nie pobłogosławionego przez kapłana.

Sakrament pokuty na Zachodzie wymaga od penitenta szczegółowego zbadania siebie w rachunku sumienia i oskarżenia się. Na Wschodzie sakrament pokuty redukuje się do spowiedzi powszechnej i odpowiedzi na pytanie spowiednika. Takie powszechne przyznanie się do grzechu jest uważane jednocześnie za formalne wyznanie również wiary i nadziei i dlatego jest uznawane za ważną spowiedź również przez teologów zachodnich. Lecz jakże wspaniały mamy w niej dowód wschodniej bierności.

Śluby zakonne na Wschodzie składa się przez otrzymanie błogosławieństwa i nigdy nie mówi się o złożeniu ślubów, gdyż byłaby to czynność własna, lecz o postrzyżynach przyjętych biernie, przez które spływa na zakonnika łaska Boża. A więc w ogóle nie ma mowy o jakim bądź akcie jego woli.

Może najwyraźniej da się prześledzić powstawanie tych wszystkich różnic na kulcie eucharystycznym. Kult ten w prawosławiu przechował się w tym stanie, w jakim się znajdował za czasów Ojców Kościoła w całym Kościele. Sakrament Eucharystii jest pojmowany przez prawosławnych przede wszystkim jako ofiara, której nie należy wyodrębniać z całokształtu służby Bożej, czyli

kultu liturgicznego. W ten sposób prawosławny kult eucharystyczny zawiera się w tej części Służby Bożej, która nosi nazwę Liturgii: jest to złożenie Bogu ofiary na ołtarzu przez kapłana. Eucharystia jako przedłużona rzeczywista obecność Pana Jezusa pod postaciami chleba i wina zwraca na siebie znacznie mniej uwagi. Najświętszy Sakrament pozostaje cały czas ukryty, jest przechowywany jako tajemnica, na której być może opiera się cała cześć oddawana Chrystusowi, lecz która sama pozostaje ukryta, w przeciwieństwie do Zachodu, gdzie wiara w rzeczywistą trwałą obecność Chrystusa w tym Sakramencie przydała temu Sakramentowi nowe znaczenie nieznane na Wschodzie. Mianowicie Eucharystia na Zachodzie jako Ofiara często zostaje wyrwana ze swojego kontekstu liturgicznego Służby Bożej, przez co traci niejako swój charakter zbiorowy (gdyż liturgia jest aktem kultu społeczności kościelnej), umiejscawia się na planie drugorzędnym tracąc to znaczenie samoistne, które posiadała jako Ofiara. Na skutek tych różnic w sposób całkiem naturalny powstaje u katolików zarzut pod adresem prawosławnych, że niedostatecznie czczą Przenajświętszy Sakrament. Wchodząc do świątyni upadają na twarz przed obrazami, a nie zwracają uwagi na rzeczywistą obecność Pana Jezusa. Zauważmy podobny zarzut protestantów czyniony katolikom, że ich kult nie jest Chrystocentryczny. Widzimy, w jakim kierunku odbywa się ewolucja pojęć na Zachodzie. Katolicy dziwują się, że u prawosławnych lampki palą się przed obrazami, lecz nie ma ich przed Najświętszym Sakramentem. Stąd łatwo wyciągają wniosek, że Sakrament Eucharystii jest u nich mniej czczony od obrazów. Niezauważony dla nich pozostaje fakt, że ten Sakrament znajduje się na Ołtarzu, na którym nie wolno postawić nawet świecy, jak na ołtarzu łacińskim. Oczywiście prawosławni mają wystarczającą odpowiedź na czynione im zarzuty, gdyż kult ich jest daleko głębiej przemyślany, niż kult zachodni, co nie znaczy oczywiście, że każdy kapłan lub wierny jest tego świadom. Lampki palące się u nich przed obrazami zarówno jak i same obrazy i tzw. ikonostas są tylko ozdobą królewskiego tronu Chrystusa, do którego właśnie i jedynie odnosi się cześć oddawana obrazom. Prawosławni mają pełne prawo powiedzieć swym zachodnim krytykom: zbyt wiele żądacie, domagając się od nas ustawicznego trwania przed Obliczem Najwyższego. Nam wystarczy już samo oglądanie Jego tronu choćby z daleka. Nie mamy tyle odwagi, żeby się do niego zbliżyć. Nie śmiemy wchodzić przez Królewskie Wrota, za którymi znajduje się Król chwały. Ażeby się na to odważyć, trzeba otrzymać święcenia kapłańskie i oprócz tego być ubranym w szaty liturgiczne. Co więcej te wrota mogą być otwarte tylko podczas nabożeństwa

i w chwilach ściśle określonych. Kiedy jesteśmy w świątyni, my laicy prawosławni, sądzimy, że jesteśmy w niebie. Tron Pański otaczają Aniołowie i Święci, a my oglądamy Pana wysoko ponad nimi w niebiosach. Na Zachodzie pobożność żywi się wystawieniem Najświętszego Sakramentu. Na Wschodzie właśnie w tym samym celu pozostaje on schowany. Lecz wystawienie i nawet błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem ma miejsce również na Wschodzie, mianowicie podczas liturgicznej kontemplacji Chrystusa Pana w niebie. To symboliczne ukazanie się Pana Jezusa odbywa się dwukrotnie podczas Mszy św. Po raz pierwszy przed Komunią św., kiedy kapłan zaprasza do niej wiernych i po Komunii św., kiedy kapłan przenosi pozostałe Postacie Eucharystyczne na boczny ołtarz, aby je skonsumować. Wtedy właśnie udziela również błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem. Ten moment symbolicznie wyobraża Wniebowstąpienie Pańskie, którego wspomnienie nieobce jest również Mszy św. łacińskiej, mianowicie w modlitwie kanonu: *Unde et memores*. Jednak Kościół Wschodni idzie dalej i w analogicznej modlitwie w tym samym miejscu dodaje: „i powtórnego Twego straszliwego przyjścia w chwale". Ten moment eschatologiczny jest cechą charakterystyczną prawosławia. Jest on szczególnie podkreślany w nowszej teologii prawosławnej. I tu, jak u Karola Bartha, zaznacza się charakter wydarzeniowy Kościoła, który nie tyle „jest", ile „staje się" codziennie na nowo. Proces przebóstwiania poszczególnych jednostek zostaje zakończony dopiero w chwili śmierci każdego chrześcijanina, stąd i wcielanie się ustawiczne Chrystusa w Ciało Mistyczne Kościoła jest procesem ciągłym, nie kończącym się, zdążającym do tego, aby Chrystus był „wszystkim we wszystkich", co oczywiście nastąpi jedynie przy paruzji. Pogodzić ten pogląd z nauką katolicką można by było przez utożsamienie „przebóstwiania" ze „wzrostem stopnia łaski uświęcającej", gdyby prawosławni przystali na tak ściśle określone pojęcie. Być może brak tego pojęcia łaski zbliża ich pojęcie Kościoła jako zebrania wolnych jednostek zjednoczonych przez miłość do określenia Schleiermacherowskiego. Jednak odrzucić całkowicie Kościół jako organizację nie pozwala im Tradycja prawosławna, głównie zaś sam fakt istnienia w Kościele hierarchii, z którą konserwatywnie usposobieni ludzie po prostu nie wiedzą, co robić. Trzeba koniecznie wyznaczyć jej jakąś rolę i tu prawosławnych ratuje stawianie przez nich na pierwszym planie kultu religijnego. Kult ten jest wystarczającą racją istnienia hierarchii. Nie ona jednak jest stróżem depozytu wiary, lecz lud. Hierarchia jest nieomylna *non ex sese, sed ex consensu Ecclesiae,* ponieważ reprezentuje lud Boży nawet na Soborach Powszechnych. Poznanie prawdy jest dostępne tylko dla zbiorowości,

chociaż i tutaj zrobiono wyjątek dla świętości indywidualnej charyzmatycznej, ponieważ tu wchodzi w grę bezpośrednie działanie Ducha św. Nie uznaje się prawie powszechnie nieomylności instytucjonalnej, związanej z urzędem, a nie ze świętością życia. Ta doktryna Wiklefa i Husa, będąca w jaskrawej sprzeczności z nauką prawosławną i katolicką o łasce sakramentalnej *ex opere operato*, pokutuje tu jako bolesny skutek rozłamu, ponieważ ułatwia negację prymatu.

Chcąc chociażby pobieżnie omówić wszystkie różnice między prawosławiem i katolicyzmem rzymskim trzeba by było napisać duże dzieło. Lecz już tych uwag wystarczy, ażeby wyciągnąć parę praktycznych wniosków. Wniosek pierwszy: wszystkie różnice istniejące obecnie żadną miarą nie usprawiedliwiają antagonizmu między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem, a tym mniej rozłamu, w którym trwają obie części Kościoła. Różnic tych po prostu wymaga katolickość Kościoła Chrystusowego, która jednak nie tylko nie wyklucza jedności, lecz się jej domaga. Kościół nie byłby katolicki, gdyby nie był jeden. „Jesteśmy podobni do was jak lewa ręka do prawej jest podobna" pisał niegdyś Mereżkowski.

Byłoby największą niedorzecznością chcieć przerobić lewą rękę na prawą lub na odwrót. Czyż nie lepiej dla ciała, że ręce te są różne, niż gdyby miały być całkiem jednakowe? Wniosek drugi: nie należy nigdy dostrzeżonych różnic uogólniać, gdyż to wywołuje u prawosławnych sprzeciw i negację najsłuszniejszych spostrzeżeń. Trzeba liczyć się z uzasadnionym uprzedzeniem z ich strony, że ich nigdy dobrze nie poznamy. Nie należy się jednak zbytnio przejmować tym przekonaniem. Porównajmy tylko kilka wypowiedzi samych prawosławnych o prawosławiu i zwróćmy uwagę, jak dalece one są niezgodne między sobą. A jednak każda wypowiedź na ogół będzie prawdziwa, tylko nie wolno jej uogólniać. Kościół bowiem jak każda większa społeczność jest mocno zróżnicowany. Niewątpliwie na ukształtowanie się pojęcia świętości na Wschodzie wpłynęli zakonnicy. Prawdą jest również, że z dwóch przeciwnych sobie nurtów w Kościele Wschodnim silniejszym okazał się nurt odnoszący się negatywnie do świata od nurtu odnoszącego się doń pozytywnie, jednak należy uwzględniać fakt, że również w ikonografii wschodniej wielcy ludzie spośród pogan są nieraz przedstawiani obok Aniołów i Świętych jako stróże Chrześcijańskiego Objawienia, na równi z Prorokami i świętymi Starego Testamentu. Nie zawsze też spotykamy w ikonografii oddzielanie dobra od piękna zmysłowego, nie wszyscy bowiem malarze byli zakonnikami. Zaś laikat na Wschodzie nigdy nie był pozbawiony bardzo szeroko pojętej autonomii, wręcz przeciwnie niż to miało

miejsce na Zachodzie, gdzie jeszcze trzydzieści lat temu określano Akcję Katolicką laikatu urzędowo jako „współpracę z Apostolatem Hierarchicznym Kościoła". Całkowity brak nie tylko autonomii, lecz i zaufania, ponieważ współpraca ta miała tylko jedną podstawę: posłuszeństwo.

A tymczasem samo pojęcie posłuszeństwa na Zachodzie zostało ujęte w tak ścisłe normy prawne, że nie zostawiają one prawie zupełnie miejsca na inicjatywę prywatną u podwładnych, zwłaszcza jeśli chodzi o sumienia bojaźliwe i skrupulatne. A przecież akcja laikatu może bardzo się przysłużyć Kościołowi przez swoją inicjatywę, którą wystarczy jedynie kontrolować w celach koordynacji i przestrogi przed wykolejeniem. Lecz to już jest osobny, poważny temat do dyskusji. W danym wypadku głównie chodzi o podkreślenie różnicy między katolickim Zachodem i prawosławnym Wschodem, co do którego oddajmy głos inteligentnemu wyrazicielowi stanowiska prawosławnego laikatu. Jest nim p. Jerzy Nowosielski, utalentowany malarz i jednocześnie niewątpliwie kompetentny znawca duchowości prawosławnej. Oto co pisze ten ekspert w nrze 64 „Znaku" w artykule zatytułowanym: *Uwagi o roli malarstwa w Kościele Wschodnim*: „Zalążki tego, czym dziś stał się Kościół prawosławny, mamy już w okresie katakumbowym i wczesnopatrystycznym. Jednak logika wewnętrzna krystalizowania się zasadniczych typów chrześcijaństwa była taka, że w pewnym momencie musiało dojść do formalnej separacji poszczególnych Kościołów, by ich indywidualne, własne słowo zostało wypowiedziane". Odnośnie zaś swojej własnej kompetencji autor mówi w odnośniku co następuje: „To, co piszę na temat poszczególnych zagadnień prawosławia, nie jest w żadnym wypadku oficjalnym wyrazem tego, co myślą o sobie sami prawosławni w swej masie, ani nie jest streszczeniem oficjalnych poglądów prawosławnej hierarchii. W Kościele Wschodnim nie istnieje pojęcie »urzędu nauczycielskiego«, zarezerwowanego dla biskupów. Toteż nie ma tu tego, co w katolicyzmie lubimy nazywać »doktryną oficjalną«. Istnieje natomiast pewien zespół obiegowych poglądów i schematów teologicznych, które autorzy prawosławni nazywają »teologią szkolną«. Możliwe, że ci przedstawiciele hierarchii i duchowieństwa, a także i świeccy teologowie, którzy ściśle trzymają się owego obiegowego systemu pojęć, bardzo surowo osądziliby moje sformułowania dotyczące poszczególnych elementów wschodniego prawosławia. Jednak ich dezaprobata nie posiada w Kościele Wschodnim nigdy takiego waloru, w sensie teoretycznym i praktycznym, jaki miałaby dziś np. w Kościele Katolickim".

Tomasz Podziawo, MIC

KAROL GÓRSKI

HISTORYCZNY KONTEKST MYŚLI WŁODKOWICA

MISJA ORĘŻNA W ŚREDNIOWIECZU

CAŁE średniowiecze stoi pod znakiem analfabetyzmu mas. Zupełny brak wykształcenia, prymitywny zasób pojęć decyduje o metodach duszpasterskich. Duchowni tak bardzo przewyższają wykształceniem masę chłopów i rycerzy, że nie może być mowy o dyskusji i przekonywaniu. Kościół (w znaczeniu hierarchii duchownej) z pobłażaniem patrzy na ciemnotę i wymaga tylko niewielu wiadomości zasadniczych o wierze, ale też tępi bezwzględnie wszelkie nauki, które mogłyby zaszczepić błędy w umysłach prostaków. Liczy on na działanie łaski sakramentalnej, przede wszystkim Chrztu — i na czas, by wykorzenić pozostałości pogaństwa.

Drugi fakt, który w średniowieczu waży na postępowaniu Kościoła wobec ludów pogańskich — to charakter religii pogańskiej. Była to religia szczepowa we właściwym znaczeniu. Plemię czciło bogów, którzy byli jego opiekunami. W oczach Słowian połabskich Chrystus był bogiem niemieckim, którego władza rozciągała się na ziemie niemieckie. Oni, Słowianie, mieli własnych bogów, którym podlegało ich terytorium i członkowie plemienia. O przejściu na inną wiarę z przekonania nie mogło być mowy: byłoby to odstępstwo od plemienia.

Niemiecki historyk H. D. Kahl przytacza na poparcie tych twierdzeń legendę merseburską o uzdrowieniu słowiańskiego żebraka przy relikwiach św. Henryka. Żebrak uważał go za „niemieckiego świętego" i był zdumiony, że on Słowianin doznał łaski uzdrowienia. Jeżeli Słowianie, pokonani orężnie, tolerowali u siebie misjonarzy i przybyszów Niemców, to dlatego, że „bóg niemiecki" okazał się silniejszy od ich bóstw i trzeba było uznać zwierzchność sąsiadów.

Prymityw myślowy cechował też Niemców, przede wszystkim Sasów, w stosunku do Słowian. Uważali oni w praktyce chrześci-

jaństwo za swoją religię plemienną. Podobne zjawisko występuje w Norwegii. Czasem nawróconym narzucano Chrzest bez dostatecznego pouczenia o obowiązkach moralnych, płynących z przyjęcia nowej wiary, gdy zaś uchylali się od ich pełnienia, traktowano to jako apostazję. Apostatów zaś należało karać. Więc ich karano: skala obejmowała od jednej sztuki bydła aż do banicji, konfiskaty mienia, nawet skalpowania. Można by powiedzieć, że tak postępowali świeccy: ale z analizy Kahla wynika, że kler uważał za „odstępców od Kościoła" tych książąt słowiańskich, którzy odmawiali uznania majątkowych pretensji Kościoła niemieckiego. W oczach kronikarzy niemieckich byli to „źli chrześcijanie". Ci sami władcy w źródłach duńskich występują jako gorliwi wyznawcy Kościoła.

W X i XI wieku Sasi ograniczali się do brania daniny od Słowian, o przyjęcie Chrztu nie dbali. W XII w. względne przeludnienie Zachodnich Niemiec pozwalało na sprowadzanie z nich licznych kolonistów. Odbiera się tedy Słowianom ziemię, osadza w „ghettach", przymusza do Chrztu. Misja połączona jest z podbojem i osadnictwem niemieckim.

Odrębnym zagadnieniem jest postawa św. Bruna-Bonifacego, misjonarza, który wstąpił w ślady św. Wojciecha i poniósł śmierć męczeńską w 1109 r. na pograniczu Litwy, Prus i Rusi. Brun z Querfurtu był pustelnikiem-eremitą, uczniem św. Romualda. Należał do tych Niemców, którzy przyjęli na serio plan Ottona III, by wciągnąć Słowiańszczyznę do świata chrześcijańskiego. Był przyjacielem Chrobrego i gorzko wypominał cesarzowi Henrykowi II przymierze przeciw Polsce, zawarte z pogańskimi Lutykami. Lutycy czyli Wieleci przybywali na wojnę z wyobrażeniami swych bogów i składali im w obozie cesarskim ofiary, bodaj krwawe nawet. Brun domagał się, by cesarz zerwał z nimi przymierze i wspólnie z Chrobrym orężem przymusił ich do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. *Compelle intrare.*

Poglądy Bruna stały się przedmiotem analizy cytowanego poprzednio badacza niemieckiego H. D. Kahla. Wykazał on, że Brun potępiał przymusowy Chrzest na Węgrzech, że był jedynie za tym, by protekcja książęca dawała obronę misjonarzom. Tak było, gdy z poparciem księcia Włodzimierza ruskiego prowadził misję wśród Pieczeniegów, tureckich koczowników na stepach czarnomorskich. Dlaczego wobec Wieletów Brun zajmuje stanowisko inne? Kahl wykazał przekonywująco, że Brun uważał ich za odstępców, którzy przyjąwszy chrzest, później w 981 r. odstąpili od wiary i wrócili — nie do przewrotnego swego kultu, ale do jakichś form pośrednich kultu połączonego z czarami, złożonego z elementów pogańskich i chrześcijańskich. Brun uważa ich za apostatów, a spra-

wa ich powrotu do wiary przybiera charakter wewnętrzno-kościelny. Brun żąda, by Wieleci płacili daninę, ale nie domaga się ani pomsty, ani odwetu, ani wygnania pogan, ani pozbawienia ich własnej państwowości plemiennej, potępia zabory. Jest to więc program swego rodzaju rekatolizacji.

Ciekawe są drogi, po których podąża myśl ludzi średniowiecznych. Ta „rekatolizacja" była misją orężną, a domagał się jej zwolennik pokojowego nawracania, który oddał swe życie za wiarę z entuzjazmem, tak jak z niekłamanym entuzjazmem pisał o męczeństwie św. Wojciecha i Pięciu Braci Pustelników. Na pewno nie przyświecały mu żadne cele polityczne. My dziś z trudem staramy się go zrozumieć i myśl nasza nie może podążyć za nim. Jakże jest trudno mówić o tolerancji i nietolerancji we wczesnym średniowieczu, jak słowa te są puste i pozbawione treści w kontekście ówczesnych stosunków i ówczesnej myśli. Ludzie IX, X, XI w. zapytani o tolerancję, nie mogliby zrozumieć, o co chodzi. W XII w. postawa ich jeszcze się zaostrzyła. Św. Bernard z Clairvaux stawiał sprawę misji orężnej bardzo skrajnie, dając książętom i rycerstwu niemieckiemu oręż ideowy dla uprawnienia zaborów. Podjęta z jego inicjatywy krucjata na pogan dotarła w 1147 r. pod mury Szczecina. Prowadzili ją książęta i biskupi niemieccy. Z bram Szczecina wyszła procesja z biskupem na czele, na murach pojawiły się krzyże. Pomorze już dawno było chrześcijańskie. Czy o tym nie wiedzieli przywódcy wyprawy, do której przyłączył się książę polski Mieszko III? Hasło krucjaty i nawracania mieczem pogan było przykrywką dla zaborczych apetytów feudalnych panów.

Wraz z rozwojem idei Krucjat rosła zdaniem Kahla zawziętość walk. Najsilniej miało to się zaznaczyć w podbojach krzyżackich. Krzyżacy w czystej postaci realizowali hasło nawracania mieczem, jak pisze Kahl, gdyż posiadając własne państwo, widzieli korzyści w prowadzeniu bezpośredniej misji orężnej. Dodajmy, że Zakon reprezentował w znacznym stopniu dążenia niższej szlachty i stał się „przytuliskiem" dla młodszych synów drobnego rycerstwa. W zakonie krzyżackim odgrywali oni znaczną rolę i dochodzili do najwyższych godności. Toteż u Krzyżaków w Prusach a zapewne i w Inflantach czynnik religijny przesuwał się na plan dalszy w stosunku do elementu politycznego. Niewątpliwie wpływ wojen krzyżowych odbijał się na traktowaniu pokonanej ludności: Prusaków traktowano nawet po przyjęciu przez nich Chrztu jako ludzi niewolnych, nie mających prawa do własności, do rodziny, do spadkobrania. Dopiero powstanie pruskie wspierane przez Świętopełka i interwencja legata papieskiego Jakuba, późniejszego papieża Urbana IV, doprowadziła do przywrócenia w 1249 r. Pru-

sakom praw ludzi wolnych. Papieże usiłowali rozciągnąć swą władzę na kraje podbijane przez Zakon, niewątpliwie w celu rozwinięcia misji. Politykę tę uprawiał przede wszystkim papież Innocenty IV, wybitny prawnik, który jasno formułował prawo ludów pogańskich do posiadania rodziny i własności, a zarazem podkreślał, że Chrzest powinien być przyjmowany dobrowolnie. Ale byli też teologowie, którzy stali na stanowisku, że grzech pierworodny pozbawił pogan wszelkich praw: było to bardzo na rękę Krzyżakom. Krzyżacy umieli udaremniać nawrócenie Litwy, łącząc przyjęcie Chrztu przez Mendoga z politycznymi warunkami. Taką samą politykę prowadzili wobec Gedymina, który chciał przyjąć Chrzest. Franciszkańscy kronikarze podają, że Gedymin zdecydowawszy się zostać przy pogaństwie, płakał z bólu. A zmusili go do tej decyzji zakonni panowie przez swe intrygi. Gdy wreszcie za Jagiełły Litwa przyjęła dobrowolnie Chrzest, Krzyżacy orężem chcieli do tego nie dopuścić. Wreszcie opanowali Żmudź i zaczęli ją siłą nawracać (po 1398). Ale właśnie takie jaskrawe pogwałcenie wszelkich zasad poszanowania wolnego wyboru wiary doprowadzić miało do wyraźnego ich sformułowania. Dokonał tego na Soborze w Konstancji Paweł Włodkowic.

PAWEŁ WŁODKOWIC I POLSKA FORMACJA RELIGIJNA XV W.

Nigdy formacja religijna, czyli zespół cech religijności danej epoki, nie może być wynikiem działania jednej przyczyny, cóż dopiero jednego człowieka. Ale jednak ludzie wybitni wywierają silny wpływ na kształtowanie się religijności w jakiejś epoce przez sformułowanie utajonych pragnień i dążeń, przez przeciwstawienie się złu, którego nie umiano nazwać. Taką rolę twórczą w XV wieku odegrał w Polsce Paweł Włodkowic, rektor uniwersytetu krakowskiego przez swe wystąpienia na Soborze w Konstancji a także późniejsze pisma. Sobór w Konstancji odbił się głośnym echem w Polsce przede wszystkim dlatego, że toczył się tam spór z Krzyżakami, a z drugiej strony zakończona została wreszcie schizma zachodnia, która rozdzierała Kościół przez lat czterdzieści. Polacy po raz pierwszy w dziejach wystąpili na Soborze jako reprezentacja narodowa, broniąc zasad moralności w życiu międzynarodowym, zasad gwałconych wobec Litwy i Polski przez zakon krzyżacki. Po raz pierwszy głos Polaków dał się słyszeć w gronie najświetniejszych przedstawicieli chrześcijaństwa, by bronić zasad najszczytniejszych, a jakby zapomnianych. Młoda wszechnica krakowska przez usta swego rektora śmiało stawiała w nowym świetle zasady, może dawniej znane, lecz pogrążone w niepamięci i w nowej postaci głosiła je światu.

Polska w poprzednich stuleciach wysyłała na sobory nielicznych biskupów, teraz przybyło poselstwo królewskie z udziałem świeckich, pod wodzą arcybiskupa gnieźnieńskiego, Mikołaja Trąby. Sobór miał charakter na poły kongresu międzynarodowego, na którym dyskutowano konflikty szarpiące chrześcijaństwem, a liczny udział świeckich nadawał zgromadzeniu charakter sejmu całej społeczności chrześcijańskiej, który obradował na posiedzeniach „nacji". W tych warunkach głos Polaka broniącego zasady, iż niewiernych nie wolno nawracać siłą, nabierał szczególnego znaczenia.

Paweł Włodkowic niejednokrotnie zabierał głos na Soborze, składając memoriał i traktaty prawnicze, a najbardziej znanym jest traktat poświęcony sprawom krzyżackim. W traktacie tym *O władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych* Włodkowic podjął polemikę z Krzyżakami, którzy przedstawili Soborowi dokumenty cesarzy nadające im m. in. Litwę i domagali się oddania Żmudzi. Rektor krakowski podjął dyskusję od strony zasad, stając w obronie prawa niewiernych do pokojowego życia, a przeciw wyprawom orężnym w celach misji. Opierał się przy tym na poglądach Innocentego IV i potępiał przymus w nawracaniu. Traktat ten jak i inne były wynikiem pracy zespołu prawników, przeważnie Włochów, którzy pracowali pod kierunkiem rektora krakowskiego. Trudno więc z nich wyłuskać oryginalną, własną myśl polskiego uczonego, który chyba w krótkich tylko konkluzjach, pozbawionych balastu scholastycznej uczoności sformułował bezpośrednio swą myśl. Na szczęście prócz traktatów prawniczych, w których względy na obronę sprawy nakazywały i ostrożność ujęć i zacieranie ostrych konturów, posiadamy niedrukowany list Włodkowica z 1432 r., pisany do Zbigniewa Oleśnickiego, biskupa krakowskiego. List ten powstał w Padwie, gdzie bawił uczony, pod wrażeniem wieści o nowym najeździe krzyżackim na Kujawy i Ziemię Dobrzyńską. Najazd ten spadł nagle wśród pokoju i spustoszył ojczyste strony autora. Stąd akcenty bólu, które przebijają z listu i bezpośredniość wyrazu. Tu możemy odnaleźć autentyczną myśl krakowskiego profesora.

Podnoszono wielekroć sprawę stosunku do niewiernych, któremu poświęcał Włodkowic swe pisma. Tu chcemy się zająć aspektem głębszym, podstawom myśli, z których rektor krakowski wysnuwał wnioski. Te podstawowe założenia wywarły silniejszy wpływ na następne pokolenia od obrony praw niewiernych, które zdawały się sprawą przebrzmiałą w następnym pokoleniu. Chodzi tu o zagadnienia podstawowe — o eklezjologię Pawła Włodkowica.

Zagadnienie Kościoła i istotnego znaczenia więzi, łączącej wiernych, stawało nieraz w dziejach w postaci dylematu: wiara czy

miłość — choć przeciwstawności zasadniczej nie ma. Chodziło jedynie o postawienie akcentu. I tu napotykamy na myśl Włodkowica rzuconą jakby na marginesie polemiki z Krzyżakami, myśl jakże nam bliską, jak chwytającą problem zasadniczy.

Porównując heretyków i obłudników, którym to mianem darzy zakon krzyżacki, pisze Paweł Włodkowic: „Heretycy służą zatrutej nauce, obłudnicy zaś zarażają jadem udawanego życia zakonnego. Pierwsi uderzają w wiarę Chrystusową, lecz drudzy pastwią się nad Kościołem Chrystusowym. Heretycy usiłują zniszczyć fundament, obłudnicy burzą budowlę Bożą, wzniesioną na mocnej opoce. Pierwsi sprzeciwiają się prawdzie, drudzy natomiast nieprawością swą sprzeciwiają się miłości, która spaja członki z Głową i wzajemnie między sobą. Tak więc te dwa rodzaje ludzi przewrotnych nazwane są głosem Pana fałszywymi prorokami według świętych doktorów Chryzostoma, Grzegorza, Augustyna etc., i należy się ich wystrzegać. O ile zaś miłość większa jest jak wiadomo od wszystkich innych cnót, o tyle okrucieństwo obłudników będące jej przeciwieństwem jest gorsze od wszystkich innych występków i grzechów."

Tak więc istotą więzi łączącej wiernych z Głową i wzajemnie między sobą jest miłość. W obrazowym języku średniowiecza wiara była opoką, na której stał Kościół, ale miłość była dla Włodkowica większa. Dlatego gwałtownie uderzał w obłudników, żądając unicestwienia zakonu krzyżackiego.

„Skoro zaś bracia krzyżowi z Prus okrywają się skórami owczymi, a w istocie okazują się wilkami drapieżnymi, w konsekwencji słów świętej ewangelii są ludźmi udającymi fałszywie i fałszywymi prorokami, których Chrystus każe się strzec. Stąd wniosek ze słów Pańskich, że ten rodzaj ludzi jest zatruty, jest samą obłudą i drzewem złym, niezdolnym rodzić owoce dobre, jest ponadto sektą okrutną, wrogą Kościołowi Chrystusowemu i religii chrześcijańskiej, jak to widać z jej czynów i w konsekwencji powinna ona być przez Kościół Boży całkowicie zniszczona."

Krzyżacy co prawda nie byli sektą. Włodkowic dał się tu unieść temperamentowi. Ale wychylenie się poza ogólnie przyjętą terminologię nie powinno zasłaniać samej istoty myśli Włodkowica — prymatu miłości.

Myśl ta znalazła w Polsce oddźwięk i zapuściła korzenie. W notatce „Revocatur", która powstała ok. 1431/32 r. w kręgu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica, może zaś jest dziełem jednego z nich, myśl o prymacie miłości znajduje dobitny wyraz: Autor rozważa zagadnienie, czy wolno odwoływać się w wojnie słusznej do pomocy heretyków przeciw obłudnym chrześcijanom i pisze:

„Nie można zaprzeczyć, że sprowadzenie do jedności tych heretyków będzie ułatwione przez ich współudział (w wojnie słusznej) łatwiej, niż przez czyny przeciwne, ponieważ jak widzimy z doświadczeń innych wedle słów św. Hieronima: »Przez zgodę małe rzeczy rosną, a przez niezgodę największe upadają«."

Autor podkreśla, że przecie i heretycy są stworzeniami Boga i dodaje: „Nie należy o nich rozpaczać, gdyż Chrystus umarł za wszystkich wiernych i niewiernych i dlatego w pewien sposób należy postępować ze wszystkimi, ponieważ są owcami, o których powiedziano »Paś owce moje«."

Myśli te znalazły realizację w przyznaniu w 1432 r. w Koronie równych praw z katolikami wyznawcom kościoła wschodniego, co było czymś wyjątkowym w ówczesnej Europie.

Ideologia głoszona przez Pawła Włodkowica utrzymała się w Polsce długo, aż w głąb XVI w. Można śledzić jej oddziaływanie na politykę czeską Kazimierza Jagiellończyka, którego syn zasiadł na tronie Przemyślidów i chlubił się, że przywrócił kult katolicki w Czechach bez prześladowań. Być może, iż dalekim echem tej polityki był powrót do jedności z Kościołem części utrakwistów czeskich w XVI i XVII w. Inne echa znajdujemy w liście Zygmunta Starego do dra Ecka, przeciwnika Lutra. Na wezwanie, by rozpoczął prześladowanie luteran, odpowiedział rzekomo Zygmunt: „Pozwól mi być pasterzem kozłów i baranów".

Konsekwencją doktryny eklezjologicznej Włodkowica było potępienie użycia siły przy nawracaniu pogan. Płynął stąd obowiązek obrony pogan przed niesprawiedliwymi wojnami. Pojęcie wojny sprawiedliwej było przedmiotem rozważań w środowisku krakowskim, a Stanisław ze Skarbimierza, poprzednik Pawła na urzędzie rektorskim, określił raz jeszcze warunki wojny sprawiedliwej. Włodkowic żądał teraz od poddanych Zakonu, by odmawiali udziału w wojnach niesprawiedliwych, a to pod grzechem ciężkim. Istotnie w 1432/35 r. poddani Zakonu stawiali bierny opór przeciw planom agresji na Polskę.

Paweł Włodkowic, którego wystąpienie w Konstancji odbiło się silnym echem, jest jednym z twórców prawa narodów. Zdaniem jego nie-chrześcijanie należą też do owczarni Chrystusowej i wobec wszystkich ludów obowiązują te same zasady postępowania, poganie nie są pozbawieni praw, które przysługują chrześcijanom. Zasady te zostały w XVI w. podjęte ponownie przez dwóch hiszpańskich myślicieli i moralistów, dominikanów Vittorię i Las Casas, którzy stanęli w obronie Indian, ujarzmionych przez konkwistadorów. Nie udało się stwierdzić, czy znali oni pisma Włodkowica czy też czerpali jedynie z tych samych źródeł tradycji i nauki chrześcijańskiej i doszli do podobnych wniosków.

Wystąpienie Włodkowica w obronie pogan, które zjednało mu taką sławę, było konsekwencją jego eklezjologii, w której tak silnie podkreślał czynnik miłości.

Trzeci aspekt eklezjologii Włodkowica dotyczył ustroju Kościoła. Wraz z większością doktorów skłaniał się on do korporacyjnej teorii ustroju Kościoła, która podkreślała prawa poszczególnych Kościołów i korporacji kościelnych wobec Stolicy Apostolskiej. Płynęły stąd dążenia do zapewnienia przewagi soborowi nad papiestwem, co miało doprowadzić do reformy Kościoła i usunięcia nadużyć, co jednak okazało się zawodne. Łączył się z tym opór kleru krajowego przeciw obcym intruzom na godności duchowne i dążenia kleru z uniwersyteckim wykształceniem do obsadzenia wyższych godności w Kościele. Prąd ten zwany koncyliaryzmem miał w Polsce wielu zwolenników, ale Włodkowic niewiele na temat reformy Kościoła pisał i wpływ jego w tej dziedzinie był niewielki w porównaniu do innych teologów polskich.

*

Paweł Włodkowic był jednym z pierwszych prawników, ale i teologów polskich, który wystąpił na arenę publiczną w początkach istnienia uniwersytetu krakowskiego. Aspekt teologiczny jego myśli — eklezjologia — zasługuje na szczególne podkreślenie, tym więcej, że w dobie obecnej rozwój myśli katolickiej zbliża się, choć może nie nawiązuje, do pozycji, które zajął przed blisko pięciu i pół wiekami polski myśliciel.

Karol Górski

D I A L O G   E K U M E N I C Z N Y

Dialog ekumeniczny ma coraz szerszy zasięg, pogłębia się, a jego „forpoczty" po obydwu stronach zajmują coraz bardziej wysunięte pozycje — to jest coraz bardziej zbliżające się ku nieprzewidzianej jeszcze i nieokreślonej linii styku. Nie wszyscy za nimi nadążają. Trudno też dzisiaj przewidzieć, po jakich liniach będzie można śmiało poprowadzić naprzód „główną armię", a jakie okażą się być może ślepymi zaułkami, jakie punkty zdobyte utrzyma się trwale a z jakich przyjdzie się wycofać. Kierunek jednak marszu po obydwu stronach nie budzi wątpliwości. To, co poniżej zamieszczamy, to „wysunięte pozycje" — raczej dziś jeszcze indywidualne — wybitnych ekumenistów: protestanckiego i katolickiego.

Redakcja

Ks. ZYGMUNT MICHELIS

ROZWAŻANIA EKUMENICZNE

„Okażże, Panie Jezu, żeś Pan nad Panami, żeś darmo się nie rodził, żeś tu nie przybłęda! Czy chcemy, czy nie chcemy, zrób porządek z nami"! (L. Staff).

„...słyszymy ich mówiących językami naszymi o wielkich sprawach Bożych. A zdumieli się wszyscy i osłupieli, mówiąc jedni do drugich: cóż by to być mogło? Lecz drudzy mówili szydząc: młodym winem się popili" (Dz. Ap. 2, 11—13).

KAIROS

ZWROT Kościoła rzymsko-katolickiego w kierunku ruchu ekumenicznego spowodowany przez „Dobrego Pasterza" Jana XXIII — był tak niespodziewany i radykalny, że opinia kościelna, zarówno po jednej, jak i drugiej stronie „barykady" kościelnej, mówiła o eksplozji ekumenizmu katolickiego *.

Po bliższym zaznajomieniu się z genezą tego wydarzenia przychodzimy do przekonania, że ta eksplozja, choć niespodziewana

* Artykuły ks. dra Zygmunta Michelisa, (Kościół ewangelicki, Warszawa) na tematy ekumenizmu drukowaliśmy w nr 76, 82, 87, 96, 109/110, 114.

i nagła, jednak od długiego już czasu była przygotowana w pewnych kołach teologii i hierarchii katolickiej. Tylko to nie dochodziło do szerszych warstw społeczeństwa kościelnego. Dopiero sama eksplozja ujawniła te ukryte dotąd, głębokie korzenie kiełkującego zasiewu ekumenicznego. Wystarczy wymienić takie nazwiska, jak belgijski kardynał Mercier z Malines, ks. prałat Couturier z Lyonu, ks. prałat Karrer z Lucerny, o. Congar, dominikanin z Paryża, prof. o. Karl Rahner, jezuita z Innsbrucku i wielu, wielu innych mniej znanych, ale niemniej czynnych i ofiarnych prekursorów tej wielkiej dziś tak aktualnej idei ekumenicznej. Także i pozakościelne wydarzenia i idee wpłynęły na dojrzewanie tego ukrytego zasiewu ekumenicznego na niwach Kościoła rzymsko-katolickiego. Z jednej strony odejście od Kościoła, nie tyle formalne, ile praktyczne szerokich warstw społeczeństwa w krajach zachodnich oraz specyficzna sytuacja w krajach socjalistycznych domagały się nie tylko nowych metod pracy duszpasterskiej, lecz radykalnej zmiany stanowiska Kościoła wobec świata zewnętrznego, niewierzącego i innowierczego.

Nie bez znaczenia były także techniczne odkrycia naszego wieku i wynikające z nich skutki dla stosunków międzynarodowych w zakresie nie tylko polityki, lecz także kultury i religii. Świat niezwykle zmalał i narody na globie naszym żyjące szybko poczęły się zrastać poprzez wszystkie różnice i granice w jedną ludzkość o wspólnych zainteresowaniach i solidarnej wspólnocie, skazaną na tę samą dolę i niedolę. Wielki strumień ludzkich rzesz ze wszystkich kontynentów i narodów: dziesiątkami, setkami tysięcy napływających z afrykańskich dżungli, z tajemniczych krajów bliskiego i dalekiego wschodu do starej Europy i na miejscu oglądających i studiujących jej warunki bytu, sposobu myślenia, życia i wiary. Spowodowało to dramatyczną i niebezpieczną konfrontację starej chrześcijańskiej kultury europejskiej z jeszcze starszymi kulturami dalekiego Wschodu, oraz z pierwotnymi i prymitywnymi kulturami narodów afrykańskich. Osądzano naszą kulturę, a przede wszystkim naszą wiarę, już nie tylko według słów i obrazów misjonarzy, lecz według autopsji dziesiątków tysięcy żółtych i czarnych studentów na uniwersytetach europejskich i amerykańskich, oraz licznych dyplomatów i polityków odwiedzających stolice wszystkich krajów europejskich. Także i przedstawiciele wschodnich religii — buddyzmu i mahometanizmu, już nie tylko bronili swoich pozycji w krajach ojczystych, lecz przeszli do ofensywy misyjnej na terenach od dawna chrześcijańskich. Radio, samoloty, telewizja — oto wynalazki, które zrewolucjonizowały radykalnie stosunki między narodami i obnażyły wzajemnie wnętrze ich życia materialnego i duchowego. Stało się jasne

nawet nie tylko dla filozofów i polityków, lecz i dla mężów Kościoła, że decyduje się w tych warunkach przyszłość Kościoła chrześcijańskiego w starym świecie i w nowych światach. W świetle tych wydarzeń i nowych sytuacji staje się zrozumiała eksplozja ekumeniczna. Tak bywało zawsze w historii narodów i dziejach Kościoła. Gdy powstawały nowe sytuacje i rodziły się nowe doniosłe idee, dziejowe zapotrzebowanie budziło nowe formy życia i pracy. Stawało się ono łonem, które wydawało potrzebnych wodzów i proroków. W tym dla nas chrześcijan objawiają się rządy Boże w historii świata. Wszak i w Nowym Testamencie czytamy, że gdy czas się wypełnił, zesłał Bóg Syna Swego. Tak właśnie, brzemienny w niezwykłe wydarzenia czas w dziejach Bożych Nowy Testament nazywa w języku greckim *Kairos*. Właśnie z tego *Kairos* zrodziła się idea ekumeniczna oraz jej powolne dojrzewanie i zrozumienie. Z tego *Kairos* zrodził się duch i czyn dotąd mało znanego „starczego" Papieża, Dobrego i Wielkiego Pasterza, Jana XXIII.

Ekumenia nie była Jego wymysłem. Pan i Stwórca Kościoła, Jezus Chrystus przewidział przecież nie tylko rozdwojenie w swoim Kościele, ale pozostawił mu także radę, drogę i nakaz przezwyciężenia tego rozdwojenia w Testamencie modlitwy pożegnalnej w Wieczerniku: „Aby wszyscy byli jedno". Nie dziwmy się więc, że to „objawienie ekumeniczne" przyszło tak nagle, ale raczej dziwmy się, że przyszło ono tak późno. Ale i temu się nie dziwmy.

Rozdarcie musiało osiągnąć swoje dno i wypełnić swoje przeznaczenie w ziemskich dziejach Kościoła nie tylko negatywne, lecz i pozytywne, i przygotować w ten sposób dla sprawy ekumenii *Kairos*. A gdy się wypełnił czas, Bóg zesłał Kościołowi katolickiemu Papieża, a całemu chrześcijaństwu Dobrego Pasterza, któremu na imię było Jan.

TRZY DROGI

Kairos wskazuje konieczność zjednoczenia chrześcijaństwa, ale sposób i czas zależy od dobrej woli, od świadomości, od oświecenia przez Ducha Świętego ludu Bożego. Nie można w zakresie spraw duchowych niczego narzucać, Bóg wskazuje cel, daje wspomożenie, stawia drogowskaz, ale drogę musi wytyczać a przede wszystkim podążać na niej człowiek, lud Boży.

W pierwszym okresie, w okresie wiosennego siewu ziarna ekumenicznego, jedynym zabiegiem była pokorna i ufna modlitwa, zrodzona w sercu wiernego sługi Kościoła, ks. prałata Couturier z Lyonu: „Zjednocz nas, Panie, kiedy i jak Ty chcesz". Poza tym pozostało tylko ufne i pokorne oczekiwanie na odpowiedź, na znak

od Boga. Wierzymy, że ten znak został Kościołowi katolickiemu i wszystkim Kościołom dany. I posłał Bóg człowieka, któremu na imię było Jan. Tak to On sam rozumiał, tak to czują i widzą „ekumeniści" we wszystkich Kościołach.

Widocznym znakiem tego zrozumienia w Kościele katolickim jest zwołany przez Jana XXIII Sobór. W sprawie konieczności i potrzeby zjednoczenia chyba cały Sobór jest jednomyślny. Rozumie to także i znaczna część ludu Bożego we wszystkich Kościołach konfesyjnych. Ale jak? Jaką drogą kroczyć do wskazanego celu? Jaką metodą budować jedność? Na takie pytania Chrystus ludowi swemu nigdy i nigdzie nie daje gotowej formułki i szczegółowych nakazów. Ewangelia Chrystusowa jest Ewangelią miłości i wolności dzieci Bożych. W tej wolności i miłości dzieci Boże muszą szukać i znajdują oświecenie i uświęcenie w Słowie Bożym. I to także jest wypowiedziane i zalecone przez Dobrego Papieża. To szukanie oddzielne i wspólne już się rozpoczęło, trwa, rozszerza się i pogłębia. Odbywa się ono na dwóch płaszczyznach: dialogu teologicznego i w działaniu charyzmatycznym (nabożeństwa i modlitwy — oddzielne i wspólne, indywidualne i społeczne).

Teologicznie stoją przed nami trzy drogi: katolicka, ewangelicka, i biblijna.

1. DROGA KATOLICKA

Jest ona jasna lecz nierealna. Zjednoczenie nie odbędzie się przez „powrót" braci do Rzymu. Potwierdza to 400-letnia rozłąka i bezskuteczność wszelkich usiłowań na tej drodze. Potomkowie „braci odłączonych", którzy opuścili dom ojcowski, nie bez winy tych, którzy w nim pozostali — mają już własny dom. Nie jest doskonały, tak jak niedoskonały był i pozostał ten dom, z którego wyszli. Tamten stał się im zresztą obcy, a ten jest swój, zbudowany przez własnych dziadów i ojców. Mówiąc teologicznie, doktrynalne różnice, nie te, które spowodowały rozłam, lecz te przez cztery wieki powstałe i narosłe u jednych i u drugich są tak liczne i skomplikowane, że przy najlepszej woli z obydwóch stron usunięcie ich wszystkich — od różnic dogmatycznych począwszy, a na obrzędach i zwyczajach skończywszy — wymagałoby tyleż, a może więcej wieków niż okres ich powstania.

Od czasów Jana XXIII — rozumie to także teologia i hierarchia katolicka. Dlatego ci, którzy nie widzą innej drogi, odraczają, może nawet ze szczerym ubolewaniem, sprawę zjednoczenia do powtórnego przyjścia Chrystusa, czyli do końca świata, a raczej do „nigdy". Na szczęście są także i inni, którzy naprawdę są gotowi być posłusznymi Woli Bożej. Dlatego szukają jej zrozumienia

pełnego i dokładnego tam, gdzie ona się objawiła, czyli w Słowie Bożym. W szczerej, bratniej miłości są gotowi, gdyby ku temu zaszła potrzeba, wyrzec się wielu rzeczy, które nie stanowią serca ich wiary, względnie uznać u tych swych braci to wszystko, co nie sprzeciwia się wyraźnie poznanej prawdzie Bożej.

2. DROGA EWANGELICKA

Jest ona niewątpliwie mniej skomplikowana i pozornie łatwiejsza. Ale jest także nierealna. Doktryna konfesyjna całego protestantyzmu znajduje swój wyraz klasyczny w Konfesji Augsburskiej. A ta głosi: do jedności kościoła wystarcza, aby była głoszona „czysta" (*pura*) ewangelia i sakramenta „prawidłowo" (*rite*) sprawowane. Zdawałoby się, że jest to droga łatwa. Do ewangelii przyznajemy się wszyscy. Sakramenty uznajemy wszyscy — przynajmniej zasadnicze — biblijne. Ale są na tej pozornie prostej i łatwej drodze dwie nieprzebyte przeszkody. Są to dwa małe słówka: *pura* oraz *rite*. Kto jest sędzią, czy ewangelia w danej społeczności kościelnej jest czysto głoszona? (*pura*), oraz sakramenty prawidłowo (*rite*) sprawowane? Oczywiście sędzią będzie wyznawca Konfesji Augsburskiej. A on może być miarodajny tylko dla siebie i swoich współwyznawców. A inni bracia mają innych, własnych miarodajnych nauczycieli i autorytety, które określają czystość nauki i ważność sakramentów. A więc i tej drogi końca nawet najbystrzejsze oko ludzie nie dostrzega.

3. DROGA BIBLIJNA

Gdy zawodzi mądrość i siła ludzka, wtedy szukamy pomocy u Boga. Na to chyba się wszyscy godzimy. I godzimy się także już, chociaż nie wszyscy, że tej pomocy trzeba szukać przede wszystkim a raczej wyłącznie w Słowie Bożym. Byłoby dziwne, gdybyśmy tam, nie znaleźli czegoś, co by nam dopomogło do zrozumienia i zrealizowania Testamentu Chrystusowego: aby wszyscy byli jedno: Nie potrzebujemy tej pomocy długo szukać. Znajdujemy zagadnienie ekumeniczne już na porządku dziennym I-szego Soboru Powszechnego i to dosłownie Apostolskiego. Działo się to w roku Pańskim 50-tym. Młodemu, nielicznemu Kościołowi groził rozłam, który mógł był wyrządzić Sprawie Chrystusowej szkodę, której skutków wprost niesposób przewidzieć. Już wtedy chodziło o doktrynę w stosunku do zasadniczej dla judeo-chrześcijan sprawy: czy greko-chrześcijanie winni podlegać Mojżeszowemu Zakonowi obrzezania i rytualnym przepisom zachowywanym skrupulatnie przez judeo-chrześcijan, czy też podlegają jedynie przepisom ewangelii Chrystusowej? Stanęli przeciwko sobie starszy wiekiem i pierwszy rangą

apostoł Piotr oraz apostoł powołany według porządku charyzmatycznego, św. Paweł. I wtedy padło decydujące słowo z ust św. Piotra, jako miarodajnego w Kolegium Apostolskim. Uznano zasadniczo wolność i równość wszystkich chrześcijan z jedynym warunkiem stosowania się do tego, co wyraźnie wypływa z ewangelii. Nie była to decyzja podyktowana rozważaniem doktrynalnym, lecz akt wiary z natchnienia Ducha Św. Apostoł Paweł ujął potem tę zasadę w swojej konstytucji kościelnej w Liście do Efezjan w następujących słowach: „Starając się zachować jedność ducha w związku pokoju. Jedno ciało i jeden duch, jak też jesteście powołani w jednej nadziei powołania waszego. Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który jest nad wszystkimi i po wszystkich i we wszystkich was" (Ef 4 3—6). Apostoł wyraźnie nazywa trzy zasadnicze i nieodzowne filary jedności Kościoła: „Jeden Pan, jedna wiara, jeden Chrzest, Jeden Bóg — Ojciec wszystkich, który jest nad wszystkimi i po wszystkich i we wszystkich".

Jednego Pana mamy i posiadamy wszyscy. Jest Nim Chrystus — *Kyrios*, Mesjasz, Zbawiciel świata, Syn Boży, Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, siedzący po prawicy Ojca w niebiesiech, Sędzia żywych i umarłych, odwieczne, pełne, doskonałe i ostateczne słowo, „Słowo, które ciałem się stało, zamieszkało między nami i myśmy widzieli Chwałę Jego, jako Jednorodzonego, od Ojca, pełne Łaski i Prawdy" (Jan 1 14).

Kto tego Słowa nie zna, w kim się Ono nie stało Ciałem, kto nie widział Jego Chwały, pełnego Łaski i Prawdy, ten nie jest Jego uczniem, ten nie jest dziecięciem Bożym, ten nie jest naszym bratem w Chrystusie. To jest pierwsza nieodzowna, podstawowa więź jedności Kościoła, więź, która nas wszystkich łączy, jednoczy w jedną rodzinę Bożą na ziemi, czyni nas braćmi i siostrami Jednorodzonego Syna Bożego.

A drugim filarem tej jedności, jej ujawnieniem i zrealizowaniem przez nas, a potwierdzeniem i przyjęciem przez Boga, pieczątką Bożą na metryce kościelnej jest Chrzest. Wszyscy go uznajemy, wszyscy go praktykujemy, wszyscy go wzajemnie respektujemy.

Co do tych dwóch faktów i warunków apostolskich naszej jedności w Świętym Apostolskim Powszechnym Kościele Chrystusowym nie ma wśród nas żadnej wątpliwości ani różnicy.

Trzecim nieodzownym, podstawowym filarem jest „jedna wiara". Ale która i jaka to jest wiara, o której myśli i pisze Apostoł? W tej sprawie zjawiają się pierwsze trudności, różnice i wątpliwości. Czy mamy jedną wspólną wiarę? Prawosławni, katolicy, protestanci różnych wyznań? Która z tych „wiar" jest prawdziwa lub prawdziwsza? Czy różnice są tak zasadnicze i podstawowe, że

uzasadniają i wymagają rozerwania jedności kościelnej, a nawet wzajemnej dyskryminacji i zwalczania? Któż jest powołany i upełnomocniony do wydania w tej sprawie opinii, decyzji, sądu? Wszak nikt nie może być własnym sędzią? Czy jednak takim autorytetem powszechnie uznanym nie jest Autor powyżej zacytowanych słów?

Ale czy jeden spośród Apostołów wystarcza dla rozstrzygnięcia tego zagadnienia? Czyż nie było tego precedensu, że dla rozstrzygnięcia podobnego zagadnienia tenże sam apostoł zwrócił się do św. Piotra wraz z całym Kolegium Apostolskim?

Sądzimy, że właśnie na podstawie tego precedensu i jednomyślnej uchwały Kolegium Apostolskiego apostoł św. Paweł napisał powyższe słowa.

Moglibyśmy więc przez bliższą analizę pierwszego sporu dogmatycznego w łonie Kościoła i ducha jego rozstrzygnięcia znaleźć odpowiedź na pytanie, co jest konieczną i zarazem wystarczającą treścią wiary ustanawiającej jedność Kościoła.

Sięgnijmy z tym pytaniem jeszcze bardziej wstecz i zdobądźmy się na odwagę skierowania zapytania do Tego, który stoi ponad Apostołami, jako ich Mistrz i Pan, Założyciel i Głowa Kościoła. Co według Jego bezpośredniej wypowiedzi i praktyki zasługuje w pełni na ocenę wiary wystarczającej do jedności z Nim i w Nim, z Bogiem i Ojcem naszym niebieskim?

Ewangelista apostoł św. Mateusz opowiada nam o egzaminie z wiary, który Sam Mistrz przeprowadził z uczniami (Mat 16 15—19). Rzecze im Jezus: „A wy za kogo mnie poczytujecie? I odpowiedział Szymon Piotr: Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego. I rzekł mu Jezus: Błogosławionyś, Szymonie, synu Jonasza, bo nie ciało i krew objawiło ci to, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiech. A ja ci powiadam, żeś Ty jest Piotr (opoka), i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I dam ci klucze Królestwa Niebieskiego i cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech."

I jeszcze inny egzamin o którym opowiada św. Jan Apostoł: (Jan 6 67—69): „Tedy rzekł Jezus do dwunastu: Czy może i wy chcecie odejść? I odpowiedział Mu Szymon Piotr: Panie, dokądże pójdziemy, Ty masz Słowa Żywota Wiecznego. I myśmy uwierzyli i poznali, żeś Ty jest Chrystus, Syn Boga żywego."

A więc wiara, że Chrystus jest Synem Bożym, że ma Słowa żywota, wystarcza do społeczności z Chrystusem, wystarcza, aby stać się kamieniem-opoką w fundamencie Jego Kościoła — wystarcza nawet, aby stać się godnym do powołania na apostoła tegoż Kościoła.

Stwierdziliśmy powyżej, chyba zgodnie i jednomyślnie, że my wszyscy ekumeniści — prawosławni, katolicy, protestanci — tę wiarę posiadamy. Tę wiarę przez Chrzest św. wyznaliśmy i przez to staliśmy się dziećmi bożymi, braćmi i siostrami Chrystusa, członkami Kościoła żywego, którego On jest Głową i Panem.

Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha, kto ma oczy ku patrzeniu, niechaj patrzy, niechaj rozumie i wierzy. I niechaj według tego rozumienia postępuje i w posłuszeństwie tej wiary czyni.

Spojrzyjmy w świetle tych słów na aktualną sytuację kościelną i spróbujmy dziś według nich przywrócić duchową jedność Kościoła w miłości i prawdzie ewangelicznej.

Nie może to być i nigdy nie stanie się wynikiem odmierzonej i odważonej decyzji teologicznej, lecz jak wówczas w Jerozolimie — charyzmatycznym aktem żarliwej wiary i pokornego posłuszeństwa. Podobnym charyzmatycznym czynem była natchniona decyzja Jana XXIII zwołania Soboru oraz spontaniczna decyzja Pawła VI odbycia pielgrzymki do Ziemi Św., jak również pod względem okoliczności i warunków niezwykłe Jego spotkanie z patriarchą Athenagorasem.

Jak Kościół ma dwa aspekty swojej istoty: widzialny i niewidzialny, organizacyjny i duchowny, tak i Ekumenia musi mieć te dwie twarze i musi równolegle na dwóch drogach szukać swego urzeczywistnienia: najpierw duchowo-charyzmatycznej, a potem dopiero organizacyjno-doktrynalnej. Tę pierwszą wskazał nam Dobry Pasterz, Ojciec Ekumenii katolickiej i powszechnej. Jego świadectwo nie było wynikiem teologicznych studiów ani organizacyjnych rozważań. Było ono dziełem Ducha Św., owocem natchnienia i dlatego okazało się czynem nie urzędowo-papieskim, lecz charyzmatyczno-prorockim. Jest to jego własne wyznanie, które potwierdził świadectwem czynu i ofiary. A Bóg przyznał się do niego przez Swoje Błogosławieństwo. Nikt nie śmiał i nie śmie temu zaprzeczyć, a wielu przyjęło je z radością i entuzjazmem. Ale wielu innych, a jest ich więcej — ze zdumieniem, niepokojem i sprzeciwem. Prawda jednak nie zawsze jest po stronie większości, a Bóg wielokrotnie opowiadał się po stronie „maluczkiego stadka".

Zrozumiał to ów szlachetny i świątobliwy Ojciec Soboru, który oświadczył, że ekumenizm nie jest zagadnieniem organizacyjnym, lecz religijnym i dlatego musi być awansowany do godności aktu wiary. A to wiemy wszyscy, że wiarę można tylko wiarą budować, modlitwą wzmacniać, oraz ofiarnym i mężnym posłuszeństwem realizować.

Z tych wspólnych ekumenicznych świadectw i modłów trzeba zaczerpnąć pewności i zrozumienia, że ekumenizm nie zależy od

naszej dobrej woli, gdyż jest Testamentem Chrystusa i Wolą Bożą! Jest aktualnym nakazem Boga dla chrześcijan XX wieku.

Jeżeli to rozumiemy, rozumiemy także, że wypełnienie tej Jego Świętej Woli będzie najwyższym szczęściem i największym triumfem ludu Bożego naszego pokolenia.

PRAKTYCZNE WNIOSKI

1) Najwyższa i miarodajna Instancja Kościoła rzymsko-katolickiego winna wyraźnie i publicznie stwierdzić, że ekumenizm nie jest niczyim „powrotem do Rzymu", lecz pojednaniem w imieniu i pod krzyżem Chrystusa na gruncie ewangelii.

2) Ekumenizm nie zakłada konieczności istnienia ani centralizmu kościelnego, ani uniformizmu obrządkowego.

3) Ekumenizm uznaje zasadniczo autokefalność historycznych Konfesyjnych Kościołów na wzór pierwszych wieków chrześcijaństwa.

4) Treścią Jedności jest współpraca, wspólnota nabożeństw i na ostatnim etapie wspólnota eucharystyczna.

5) Podstawą społeczności eucharystycznej muszą być słowa ustanowienia Najświętszego Sakramentu zbawczej Ofiary krzyżowej (niezależnie od teologicznych interpretacji).

6) Jako warunek i symbol społeczności eucharystycznej z apostołami, ojcami Kościołów i wiernymi wszystkich wieków należy przyjąć uświęconą przez praktykę od czasów apostołów tradycję personalnej Sukcesji Apostolskiej.

7) Sukcesję Apostolską należy uznać we wszystkich Kościołach już ją historycznie i faktycznie posiadających (np. Anglikanie, Luteranie w Szwecji, Norwegii, Finlandii itd.), wzgl. udzielić jej w łączności z punktem 5 tym Kościołom, które o to wystąpią.

8) Wzorem upragnionej Jedności winna być jedność duchowa pierwotnego chrześcijaństwa wokoło Macierzy Jerozolimskiej, a w okresie późniejszym pierwszego tysiąclecia, wszystkich patriarchatów wokoło Rzymu z „patriarchą Kościoła Łacińskiego" — papieżem rzymskim na czele.

9) Wyrazem i świadectwem przywróconej Jedności będzie, jako najwyższy autorytet całego chrześcijaństwa, prawdziwie Powszechny Sobór wszystkich Kościołów pojednanych pod zwierzchnictwem papieża rzymskiego.

10) Uzgodnienie wszelkich zagadnień teologicznych należy równolegle przekazać teologom Soborowego Instytutu Ekumenicznego

w granicach uchwał Soborów Powszechnych oraz dotychczasowych studiów biblijnych Kościołów Konfesyjnych. Należy jednak nie zapominać słów św. Pawła: „Albowiem teraz widzimy przez zwierciadło niby w zagadce, a wówczas twarzą w twarz, teraz poznaję w części, a wówczas poznam tak, jak poznany jestem" (I Kor 13·12).

Ks. Zygmunt Michelis

Ks. HANS KÜNG

WŁAŚCIWA DROGA DO ZJEDNOCZENIA

SOBÓR przyczyni się w sposób istotny do zjednoczenia, o ile przeprowadzi odnowę Kościoła katolickiego, odnowę zgodną wprawdzie z jego pradawną, własną naturą, ale zawsze — i to jest istotne — urzeczywistniającą jednocześnie słuszne dążenia ewangelików, prawosławnych, anglikanów i członków wolnych Kościołów w świetle Chrystusowej ewangelii. Niech ewangelia Chrystusowa rozstrzygnie pomiędzy nami a pozostałymi chrześcijanami, co spośród ich dążeń jest słuszne i sprawiedliwe a co nie.

Kościół katolicki również może i powinien się poczuwać do zasady *Ecclesia semper reformanda*, zasady, że Kościół stale potrzebuje reformy; już na innym miejscu omówiłem to z punktu widzenia teologii i historii Kościoła oraz z punktu widzenia praktycznego. Dzisiaj chodzi o całkiem specyficzną reformę, mającą na uwadze to, co w naszym kręgu językowym określa się jako *reformatorische Anliegen*. Innymi słowy: właśnie Kościół katolicki musi sam uczynić bezprzedmiotowy protest, jaki wnoszą przeciw niemu protestanci, jeśli w tym proteście zawarta jest jakakolwiek racja. Oczywiście będąc Kościołem złożonym z ludzi i z ludzi grzesznych, pozostanie on zawsze ową *Ecclesia semper reformanda*, czyli Kościołem potrzebującym reformy. Czy jednak nie jest do pomyślenia Kościół katolicki, który by (mając już szczęśliwie za sobą okres sporów i polemik) sam wprowadził w życie szczere dążenia reformatorów, tak by się stać — jeśli nie w ogóle i pod każdym względem zreformowanym i odnowionym Kościołem —

Ecclesia reformata — to przynajmniej stać się nim w stosunku do aspiracji reformatorów?

Takie przedsięwzięcie nie jest dzisiaj bynajmniej niczym nowym. Bez żadnej przesady mamy prawo stwierdzić, że już Kościół katolicki z okresu tzw. kontrreformacji stworzył wielkie dzieło reformacyjne i tym samym dowiódł, że reforma Kościoła nie jest wyłącznie zastrzeżona dla Reformacji. Zresztą dodać jeszcze trzeba, że kontrreformacja w żadnym razie nie była jedynie i wyłącznie przeciw-reformacją. Co więcej, szczególnie od czasu Leona XIII (to jest od końca zeszłego stulecia) Kościół katolicki przeszedł od restaurującej reformy wieków XVI do XIX, do reformy pozytywno-twórczej, mianowicie do prawdziwie katolickiej odnowy. Zajmuje ona pośrednie miejsce między konserwatywno-reakcyjną restauracją na prawym skrzydle, a rewolucją nie dbającą o ciągłość Kościoła i jego kierownictwa na skrzydle lewym. Można by całą książkę napisać o tym, jak to Kościół, od czasu Leona XIII w ostatnich dziesiątkach lat poprzedzających obecny Sobór, podjął realizację szeregu szczerze ewangelicznych dążeń do reformy. Stało się to nawet bez wyraźnego i bezpośredniego zamierzenia ze strony Kościoła, a wypływało z jego pradawnej, własnej istoty. Streszczając się wymienimy tylko:

1. Nadanie większego znaczenia Pismu św. w katolickiej dogmatyce i egzegezie, w kazaniach i w prywatnym czytaniu;
2. Rozwój katolickiej liturgii na miarę prawdziwej liturgii ludowej tak w teoretycznym jej uzasadnieniu jak w zastosowaniu praktycznym: wprowadzenie języka narodowego już teraz szeroko stosowanego w administrowaniu sakramentów i w liturgicznym śpiewie, wprowadzenie zrozumiałej dla wiernych mszy recytowanej;
3. Świadomość i odczucie powszechnego kapłaństwa wiernych tak w teologii jak i w działalności świeckich;
4. Większe dostosowanie się Kościoła do różnorodnych narodów i ograniczenie łacińskiego pierwiastka w krajach misyjnych;
5. Znaczne odpolitycznienie papiestwa w związku z nader szczęśliwą utratą kościelnego państwa i zapoczątkowanie reformy kurialnej za Piusa X;
6. Coraz większe zrozumienie dla tolerancji i indywidualnego sumienia jednostki (przemówienie Piusa XII na temat tolerancji);
7. Dopuszczenie do katolickich święceń kapłańskich poszczególnych żonatych duchownych ewangelickich.
8. Porównując sytuację obecną z późnym średniowieczem, z barokiem, z wiekiem XIX, mimo powszechnie znanych braków stwierdza się znacznie bardziej skoncentrowaną i bardziej po-

głębioną pobożność wewnętrzną ludu, a w każdym razie wśród katolickiej elity.

Mimo niewątpliwych różnic doktrynalnych stwierdzono i w zakresie teologii cały szereg wyraźnych a czasem zaskakujących podobieństw w sposobie ujmowania istotnej historyczności dogmatów oraz uwarunkowania czasem — a co za tym idzie możliwości udoskonaleń, w nauce o Piśmie św. i o Tradycji, oraz o łasce, o usprawiedliwieniu, o Kościele i o sakramentach.

Rozumie się samo przez się, że nie chcemy tu przedstawiać Kościoła katolickiego i teologii katolickiej w zbyt różowym świetle. Protestanci nie porównują pospolitego katolicyzmu z jakimś — wyimaginowanym zresztą — idealnym protestantyzmem, i sami katolicy aż nazbyt jasno widzą braki i słabość we własnym Kościele. Sobór został zwołany właśnie dlatego, że strona katolicka w pełni uświadamia sobie braki i słabości naszego Kościoła. Mimo to należało niedwuznacznie wskazać na reformy, których już w Kościele katolickim dokonano, aby wykazać, że:

1. Dzisiejszy Kościół Katolicki nie jest po prostu tym samym niezreformowanym Kościołem, którym był wówczas, w okresie Reformacji.
2. Dzisiejsi protestanci nie mogą powtarzać ówczesnych swych sprzeciwów w sposób automatyczny i bezkrytyczny.
3. Dzisiejszy Kościół nie ma za zadanie po prostu tylko przeprowadzić swoją Reformację o 400 lat później niż protestanci czy też o 400 lat za późno. Ten punkt wymaga osobnego wyjaśnienia.

OCZEKIWANIA SĄ OBUSTRONNE

Nasz temat brzmi: czego chrześcijanie oczekują od Soboru? Byłoby, moim zdaniem, pożałowania godnym niezrozumieniem sprawy, gdyby w związku z soborowymi zamierzeniami świat kierował swój wzrok tylko na nas katolików i tylko od nas czegoś oczekiwał. Trzeba wyraźnie powiedzieć: oczekiwania są obustronne! Tak katolicy jak i protestanci ponoszą winę, i to ciężką winę, za podział Kościoła. Na jednych i na drugich spada więc trudny obowiązek przywrócenia kościelnej jedności. O przywrócenie kościelnej jedności woła nie tylko głos naszych czasów, lecz głos Założyciela naszego Kościoła, który się o tę jedność modlił. Protestanci mają braterskie prawo spodziewać się bardzo wiele po nas, katolikach, w imię zjednoczenia. Jednakże katolicy mają prawo równie wiele oczekiwać od protestantów — zastanowienia nad sobą, obrachunku ze sobą i wewnętrznej odnowy w łonie ich Kościoła. Dla nas katolików zadanie zostało określone następ-

pująco: powrót do jedności przez realizację słusznych dążeń protestantów w świetle Chrystusowej ewangelii. Odwrotna strona tego programu przypadająca protestantom musi znaleźć swoje odbicie w równie jasnym sformułowaniu: Powrót do jedności przez urzeczywistnienie słusznych dążeń katolików w świetle tej samej ewangelii Jezusa Chrystusa! Reformacja, która stanęła w miejscu, nie jest już Reformacją. Przymiotnik „zreformowany" Kościół (rozumiany jako luterański lub kalwiński) nie może usprawiedliwić lęku przed podejmowaniem dalszych reform. Czyż nie mogłyby te reformy pójść w kierunku Kościoła katolickiego: nie w sensie jakiegoś powierzchownego upodobnienia się do katolicyzmu czy lichego naśladowania go, ale w znaczeniu przebadania własnego stanowiska i własnych protestów w świetle Chrystusowej ewangelii, w znaczeniu uczciwego zastanowienia się nad sobą, odważnego i śmiałego działania dla dobra sprawy. Pismo św. zawiera niejedno, co nie znajduje dostatecznego posłuchu, zrozumienia i zastosowania w protestantyzmie; przynajmniej tak się nam, katolikom, wydaje, a niektórzy protestanccy teologowie przyznają nam rację, nie zaliczając się wcale do tych, którzy się ku katolicyzmowi skłaniają. Radujemy się tym wszystkim, co już dokonało się w ostatnich dziesiątkach lat w łonie Kościoła ewangelickiego i co prowadzi do realizacji szczerych pragnień katolików; myślimy tu przede wszystkim o odnowie liturgii, teologii i konstytucji kościelnej. Niezliczone są kroki, jakie uczyniliśmy z obu stron w kierunku zbliżenia. Sobór ekumeniczny jest wezwaniem dla obu stron, aby uczyniły wielki krok, albo nawet kilka wielkich kroków ku nowemu zbliżeniu.

Ks. Hans Küng

MIKOŁAJ BIESZCZADOWSKI

PASCAL

Annie Morawskiej

I

Można artykuł od wielkich dzwonów z ceregielami
trzy setki lat jakoś skwitować taka okazja
już się nie trafi
na cztery kolumny nawet na osiem w środku miedzioryt
i przeczytają najpierw redaktor: to dosyć słabe
ale niech leci żeby rocznicę — zresztą i ja
ja też się boję tych przeraźliwych pustych nad nami
W niedzielne popołudnie pod jabłoniami poszuka
okularów w kieszeniach wyszarzałej sutanny:
co oni tu znów nabajali
o tym Pascalu
Zdejmie czepek odrzuci na plecy warkocz — taka jestem
skonana — całą noc i ten gruźlik w separatce krwawił
a ja nawet czasu żeby posłuchać radia — nie wiem
kto to był Pascal
Pod ścianą szklaną jak z lodu już pogodzony po zastrzyku
bo umiera na raka w gardle więc żeby zabić czas:
wszystko jedno Pascal nie Pascal
Skończył piętnaście lat — to dosyć żeby wiedzieć
o całej grozie życia o pokusach śmierci:
co mi po drętwej mowie o Pascalu
Pod lampą karbidową bo śnieg drogę do szkoły
będą brnąć zdanie po zdaniu: pani kazała

i wymawia się Paskal przez ka a nie
pascal
Śnieg na szklistym asfalcie — ciężarówki
kryte brezentem jedna za drugą z płynnym paliwem
z gazetami
deszcz i śnieg wiek za wiekiem dzień po nocy
mrówki atakują żywy miąż moszczą ciepłe łono ruchliwy
grobowiec
dzień po nocy obrót za obrotem cierpliwy przemiał
procesy trawienne wchłanianie wyrzucanie elementów
wielka metabola
zorza acetylenu w palcach spawaczy przęsło za przęsłem
potem hiatus
mrówcze siedliska obrócone w popiół wschodzą betonem
Gorące deszcze ołowiu dzień po nocy czarny śnieg
zapomnienia
czarny śnieg rozkwit i uwiąd odpływ i przybój —
ostroga promontuaru
głęboko w morze mgieł ziemskie i morskie latarnie ich
światła na jeden raz
błysk za błyskiem ogień od ognia ogniwo za ogniwem
krótki zmierzch
łańcuchy latarń ich zawiła sygnalizacja dzień po nocy
wiek za wiekiem
głownie na bystrym wietrze strumyk iskier od cypla do
wyspy
stamtąd dotąd wiek za wiekiem gejzery sinych iskier
z elektrycznych ogni
siew i zamieranie deszcz i śnieg ciągłość i ciemna przerwa
hiatus
bystry strumień z gumowych węży spłucze płachtę ga-
zety — spłynie
po bruku przetoczy się ośmiornica zadrukowana karta za
kartą
przez kraty kanału

II

Byłem tam — pojechałem
elektrycznym pociągiem
aż do końca, do Saint Rémy La Chevreuse
Potem pieszo dobry kawał drogi: może sześć
albo nawet osiem kilometrów
przez dowcipny krajobraz, — pagórki, dolina
przyjemna „humanistyczna" dużo nieba
gdzie niegdzie Marianna w baniastej spódnicy
pasie baranki jak na obrazkach Greuze'a,
obok karczmy z szesnastego wieku — odrestaurowana
na rozkaz generała; wokół reflektory
tylko czekają wieczoru, żeby dać ognia —
I wreszcie to miejsce; — dosyć zaniedbane
dwa drzewa octowe boleśnie powykręcane na prawo kamienna stodoła
podobna nie wiem czemu do ogromnego klęcznika
pośrodku studnia pod daszkiem nad nią kołowrót
kunsztowny, — tryby, zębate koła — „machina
za pomocą której chłopię dwunastoletnie bez większej mordęgi
wyciągnąć może stągiew wody ważącą dwakroć sto
i siedemdziesiąt funtów"
obok wiadro z drewnianych klepek — rozeschłe — czerep
dawno bez mózgu
a wszystko w pierzchającym jakby z trwogą, blasku
i cisza aż gwiżdże, — cisza cisza nigdzie
żadnych aniołów — Ani śladu
łaski

III

Maski maski maskarady
przewrotnej śmierci — bezduszne zabiegi
żeby przedłużyć skurcz znieruchomiałych warg

wklęsłość policzków skazę na powiece
larwa pod grubym bielidłem — kosmetyczna klęska
nikt się nie daje nabrać kredowym rumieńcem
szczątek złego obrzędu zgasłych wiar
że ocalimy żywot chroniąc od zagłady
kształt tlejącego ciała nieuchwytną twarz
ten obcy chłodny przedmiot skamieniała muszla
w której wyschło żyjątko wypalony żużel
z rzędu figur woskowych tanich cudów
negatyw żywych ogni echo ciszy
jeśli jak powiadają twarz jest lustrem duszy
ślepe sidło skowronków nie pochwyci lotu
pośmiertne życie mumii pogrobowy profil
maski maski pod pudrem martwych karnawałów
strącone teraz w czyściec rupieciarni
nieznajoma z Sekwany jej topielczy grymas
niezgłębionej słodyczy w jowiszowych laurach
zwisa nad klawiaturą grzywa Beethovena
księżycowe oblicze cesarza Francuzów
na jedwabnej poduszce noszone w procesji
w rocznicę niepamiętnych bo przegranych zwycięstw
i on także na prawo w pokoju pamiątek
przy bibliotece świętej Genowefy
patrzą z dreszczem pietyzmu na rekwizyt
z repertuaru wzniosłych okropności
jakby spoglądali w studnię artezyjską
albo przez teleskop na ciało niebieskie
dziwne bo niebieskie —
I widzą nos — garbaty owerniacki — jak dziób papugi
powiadają jedni — a drudzy: dziób tonącego okrętu
albo oczy; w głębokich dołach trzepocą
skrzydełkami powiek
Jakie światła ścigały te oczy — jakie błyskawice
zapytują niektórzy siebie nie słuchając
na szczęście odpowiedzi
a czoło jak rozległe aż można by przysiąc

że tam się dotąd toczy ostateczna bitwa
te gładzizny — sklepienia jak fronton katedry
boją się dotknąć ust: wąskie jak brzytwa
w długim na trzy stulecia uśmiechu
pokory —
albo pychy
Tak się uśmiecha maska — któż się z nas ośmieli
zdemaskować ją teraz — kto zerwie z niej twarz?
Kruchy gips — skamielina — zwiewny ślad
czyich przelotów? odciśnięty w rzeczy
wiotkiej jak dym jak oddech
cień pierzchającej pamięci — pieczęć
czyjego sądu? Hieroglif
szyfr bez klucza — odcyfrowany na wspak
kamień grobowy pod kamieniem kto?

IV

potwór — potwór — *épouventable*
nie potrafi oddychać sztywnieje siny jak upiór
w dzieciństwie wyzionął ducha —
Przywrócony do życia gusłami i śliną wiedźmy
będzie jeszcze umierał trzydzieści dziewięć lat

Monstrum monstrum przerażające
nigdy nie płacze nigdy się nie śmieje
wszystko oblicza

Zna miarę każdej rzeczy — z najmniejszej przesłanki
natychmiast wyciąga wniosek — majstruje
z dwunastu żelaznych kółek maszynę do liczenia
prababkę naszych elektronowych mózgów
a szwedzka królowa, Krystyna, stuka w nią palcem
tłumiąc chichot bo myśli
że to zabawka

I nagle — nie bardzo wiadomo dlaczego
pada na klęczki we łzach

w płomieniach jak Teresa rażona serafinem
Już tak zostanie do końca jakby go zawołał
po imieniu nie wiadomo kto głosem ognia
cyfry czy gwiazd czy niezmierzonego
milczenia

V

W godzinie w której należało dać Francji i światu
glorię rachunku nieskończoności
gromi go poeta — Paweł Valéry —
on bawi się w krawca-gryzienitkę, zaszywa
w kieszeń starego surduta jakieś kartki świstki
nagryzmolone ołówkiem

VI

Samotni panowie z Port Royal
wszędzie samotni — zawsze wygwizdani — kamień
obrazy
za całą obronę foliał pergaminu — wniebowzięte listy
z pieczęcią Kalwarii
Syczenie gęsich piór ugorami pulpitów
gromnica
knuje łaciński spisek
seraficzne dzięcioły pokątnej dziedziny —
lilie polne z chytrością lisa

W zawiłościach kwestii — w przyciężkich wzniosłościach
kanoniczni niedźwiedzie
nigdzie ognistych słupów a pielgrzymka wiedzie krzywo
po manowcach

Daremny święty zapał —· za pokorna pycha
niewzięte Jeruzalem
dziedzińce pochylone u hardych klęczników

dzwoni szkaplerz księżyca o brzeszczot
złamanej szabli

Samotni — samotni — spór jak post jałowy
a czyścce bezduszne
choć uszli przeraźliwym sidłom Filistynów
na prawym łożu nie usną

Sznur mniszek po adwentach czcze wnętrzności nasze
gorzkie miserere
sąd świata nieruchomy zasznurował usta
długo otwiera sarkofag
pustego konfesjonału
a krzyż nie bierze w ramiona — z rozpaczą wyciąga
  ręce
w stronę pustyń
Ten sam wiódł przepaściami mroczne kohorty katharów
pod Montségur
Wyszydzeni panowie opłakana sprawa — chór kruków
w pokutnych piuskach
i psalm płowieje jak kir

Obrońcy padłych szańców szermierka na marne
ze spiżową Sorboną
skarbona bez jałmużny — te bezludne kaplice
relikwiarz osierocony

Mizantropy, borsuki, komu skowronki kantyczek
i tajemnice bolesne
boso po szczeblach Jakuba ku nieziemskim bastionom
na Mszę żałobną za wcześnie —

poniechane przesłanki za trudny rachunek sumienia
różaniec przerwany w połowie
nieszpór nietoperz w ołtarzu — nieodprawiona do końca

tli środa popielcowa
Tyle nadziei co tego nieba wygwieżdżonego zimą
przerażające przestrzenie nad nami za cały płaszcz
Gdzie zaorane pługiem kościoły upokorzone
stuka podkowa w gołoledź — oś skrzypi pod szorstką
    trumną
jak liturgia oschły oschły płacz

Śnią snem przegrane bitwy — niezachwiane trony
lite stuły i komże szumne
nikomu sięgać do dna
zardzewiały baszty i brony zasypane sztolnie aniołów
rola garncarzów bezpłodna
i cmentarz nieodkupiony

VII

Na łożu ciężkim z czczych ołowiów i bezlitosnym
jak majestat
kładziesz mnie — pięczęć nieostygłą
Cierpnę złożony niemocami
na wylot przetrząśnięty febrą
uwięzłe w gęstych cierniach jagnię
choć legnie przecież nie spoczywa —

Twój palec sondą w każdej ranie na krzyż złożone
do przysięgi
dwa palce twardych sądów znamię
Dłoń Jego tknęła mnie — wydany
na płomień świec na mękę gwoździ
w kaźni rozpięty jak cięciwa

Wysokie ramię jaśniepańskie nieustające
w ciężkiej chłoście
rzęsistym wysmagany gradem

i cios za ciosem będzie padać
ze świstem rózga dobrej woli

I siedem mieczów po rękojeść zanurzasz we mnie
siedem szpad
siedmioro żądeł promieniście
wachlarz udręczeń roztoczony
jak paw goreje pod gardzielą

Szkarłat gorączki mnie oślepił ni cienia snu
tylko łomocą
pulsy — zajadły gon brytanów
na stół ognisty ołowiany rzucona gniewnie wiązka kości

Język kołczeje gorzkim skrzepem
i choćbym krzyczał z głębokości
nikt nie nadciągnie ku pomocy

Igłą nawlekasz mnie dokładnie tniesz nożycami
strzęp za strzępem
sprawny w rzemiośle straszny krawcze
śmiertelne giezło krwawym potem
skąpało mnie i nie odgadnę
gdzie dudnią tętna wody zbawczej

Czy zmiłowaniem twoje usta
i wzrok obrócisz w moją stronę
gdy wstanie czas sądnego blasku
a huczne bramy odkupionych
ogrodów — pełne dnia pokoje
jak śmiech dworaków będą puste —
nieubłagana twoja łaska
kołem tortury węglem warg
na nic rachunek próżny targ
nikt nie wie czy zbawiony Pascal

VIII

Nasz mistrz w konaniu aż do końca świata
więc spać nie wolno o tak gorzkim czasie
Śpimy tknięci letargiem żwawo gdzie popadnie
na polu bitwy, po kościołach; pięść
uniesiona do ciosu nie wie czy uderza
czy tylko mglisty zamiar ściga niedoszłą wieść
Pan nasz umiera — Gęsty nad latryną
wisi czad spowszedniałych — spotworniałych rzeczy
w terkocie telefonów skrzeczy zimna ciemność
pod narkozą światełek — płasko przez ekrany
sunąc nie zgadujemy i nawet nie chcemy
zakrzepli choć miotani zmyślonym pośpiechem
łbem pijanym toczymy po kamiennych dallach
węsząc czy nie przecieka tędy nić powietrza
tchnienie wiatru — z mozołem chwiejnie na kolana
mroczne cielsko — Łazarzu powiadam ci wstań
weźmij łoże... nikt jednak nie daje rozkazu —

Nasz Pan w agonii aż do progu dziejów
co mnie i tobie — nasz czas, nasze teraz
bawi nas układanką niezdarnych obrazków
jak ołów odpływamy coraz dalej — dalej
On wisi tu samotny; zgraja legionistów
naigrawa się wiecznie; nasze uszy puste
pod chustą majaczenia tańcujący ptak
przewraca mętne białka, — ni chrztu ni cmentarza;
krótka przygoda nasza wśród stężałych zgiełków
ten sen śni się nam tylko, naprawdę go nie ma
żeby stać się za mało czasu i za wcześnie

A On umiera — długi gong na trwogę
że pożar bliski zanim wieczór szczeźnie,
unoszeni w niepamięć przez łakomą przestrzeń
nie dojdzie nas wołanie cichsze — coraz cichsze —

Notre Maitre en agonie jusqu'à la fin du monde
nikogo, żeby otrzeć plwociny z świętych ócz
my znikąd — nas kołyszą lepkie mętne prądy
poszóstny sen — poszycie zatopionych puszcz
który umiera... niechaj więc umiera
pośrodku wszystkich światów zegar głębokości
usta sparzone octem otwiera jak puszczyk
lecz milczy i rozpięty na wiecznej torturze
zwisa pod naszym sercem krew z krwi i kość z kości
Ach czemu woła tak i po co rani
ten głos bez końca aż po brzegi pustyń
Straszydło — gołąb lęku leci nad przepaścią
zasłońcie go zagaście skrzydła sów — skrzydłami
nieprzebranego spania — nieprzebudzonego

IX

To ja to ja kloaka niepewności
ciemny jak ciemność, ciężkie czoło
w którym się gnieżdżę; mój młot i mój schron
długo pochylam nad sobą
To ja ten drobny gryzoń o zwyrodniałych żuchwach
dławi się krzykiem na oślep ucieka
byle gdzie byle najdalej od siebie
To on to ty przykuty do własnych rąk
ręce przebiegłe i chwytne trzepocą daremne płetwy
nie wiedzą dlaczego ręce — dlaczego palczaste
Potomek błonkoskrzydłych — w zamulonych snach
huczne eksplozje wulkanów — trzeszczy płaszcz
śmiertelnego lodowca — białawe wielkookie
czaszki zamierzchłych bydląt u włazu jaskiń
To on ten nikt — oboczność w rachunku mutacji
dziwoląg wydziedziczony przez macochę przyrodę
wydany na piekło chorób — na pavor nocny
na pomór
jeszcze zanim się począł

Tylko o zmierzchu podnoszę przekrwione ślepia
błądzę
macką wzroku po tych mroźnych pustynnych przestrzeniach
czy nie dojdzie mnie echo
mojego własnego lęku
To on — antenny błonkoskrzydłych
wirujące kopuły radarów
wyrzutnie rakiet przyczajone w ciszy
I jeśli gdzieś tam pulsują tacy sami
tak samo pełznąc dźwigają płaskie łby
czujnymi zwinnymi czułkami
przebiegają po szkle zanurzonych w zimną jasność
lornet
krucha nić — promień na odległość dziesięciu
milionów lat światła
cichnące tętno światła
przez nienazwane nic
To ja to my mała komedia pomyłek
w bezgwiezdnym lustrze zachmurzone czoło
czy zadrga pod palcami nabrzmiała pręga
ślad
złotej obręczy — odcisk monarszej
korony
Więc brnę przez własny popiół przez syczące żużle
aż do tej ściany ze spiżu — niezmożona ściana
i będzie tłuc piąstkami z rozpaczą — z nadzieją rozpaczy
Upada wyczerpany na długie tysiąclecia
gnuśnej ciekłej ciszy
aż zerwie się wielki skowyt — przeciągły do dna
bez świtu

X

Wybrana między zjawiskami
zawsze umiera przecież żywie

na wskroś przeświecą mnie i przejrzą
jei diamentowe źrenice

Z jej woli słowo „jest" przeistoczone
w ciało
na chrzcie nadaje światłu imię:
Światło

Pod kopułami z żywej kości
szybuje — anielica
pojmana w potrzask ślepej plazmy
nieujarzmiona niewolnica

Z ciał powstająca niby z martwych
jej grecki świt — idea
ptak dnia i nocy — boża sowa
i miecz i orchidea

gdzie się wylęgła z czyich luster
od błyskawicy bierze znamię
granica kiedy położona
na straży każdej z granic

bezgłowy kamień i niemowa
dźwignięty z łona martwych mórz
zerwie mi więzy kiedy bije
z gardła dwoisty płomień słów

Choć legnę proch wrócony nocom
na nieobeszłe wieki wieków
żyw będę jeśli mnie podniesie
na światłość — jak powiekę

XI

Szelesty trzcin obrzędem melopeje traw
roślinne rzesze chórem po wybrzeżach

nad rzeką Heraklita
Wybłyśnie święte centrum oko ognia — znak
hieroglif hieroglifów
Głęboka droga z dna — od źródeł nocy — krok
za krokiem — żmudnie — na łapach żółwia
z martwego morza z gorzkosłonych złóż
czujny rozkwit kryształów — narodziny pierwszego
 południa
z ciepłych glin z ciekłych iłów zawiązka potasu
kołyska czyjej glorii gnana grzywą law
pod Adamowym żebrem weselny lot materii
i ścieka pierwsza łza przebudzonego srebra
żywe! żywe!
Brzęk trzcin o lśniącą tarczę Thalassa — Thalassa
toczy nieboskłon koło blasków błagań — klucz
tajemnic i przyrzeczeń niemy język świadków
nad pierworodnym łożem puszcz
W gęstwinie ryby o chłonnych pyskach
Fruwa w przepaści głowonóg pomiot jamochłonów
i płetwoskrzydłe skrzydłorękie człekokształtne
po szczeblach łapami żółwia oddena procesja rodzaju
dymi hymn — wypełniona pierwsza scena pasji
hieratyczne demony ostrzą nóż — nów
sierp archaicznych żniw u wymion Azji
Pierwszy skrzek — kleiste drgania strun w gnuśnej
 gardzieli
z rodowodu krnąbrego planktonu
syk iskier u kamiennych gniazd — ślad pierwszych głu-
 chych trwóg
świst cięciw lawinami ucieczkę bizonów
dotąd wydzwania skała kolorowym lustrem
Tak brnąć przez głuchy parów — niemrawy żółw aż tu
wznieść lepkie błony skrzydeł powiek — wzbić
świtać ideą Platona
krążyć myślą Pascala

Trzciny pokoleniami rzeki Babilonów
źdźbła nawilgłe i kruche — obdarzone
językiem zdjęte żądzą wyzbyte korzeni
trzcicielki głosów — wielouste ksienie w ofiarnych
kwefach
nad księgą wróżb — sylaby jej i karty
i snop i iskra i przyboczna warta
całopalenia
Zanurza białą laskę ślepca w płynny mrok — nasłu-
chem
ściga odległe pulsy wietrzy woń odpływa
kolistym wiosłem żółwia młyńcem tonących okrętów
dotyka
chwiejną dłonią wystygłego echa — chrzęst
czyich oskardów — stuk motyki
gdy bije o podziemną kręg
Z tamtej strony złudzenia mglisty szyfr hieroglifu —
choć będzie tajna
dla nas dla kołowrotem którzy dzień za dniem —
rachuba Einsteina — nadzieja Teilharda
de Chardin
warczy rój w konarach tysiącletnich świateł
wiszące ogrody świateł — wielka pajęczyca
wielooka o długich palcach tka
całun
Biada mi trzcinie ponieważ jestem sam
z moim zamglonym wzrokiem z pełgającą wiedzą
dźwigając obcy los choć go nie zjednam
on mocniejszy ode mnie przelotem każdej z gwiazd
na oścież mnie otwiera
na ciemność
a jednak mniejszy jest o uderzenie serca
o jedno

bo nie wie, że umieram
bo nie wie, że umiera

XII

Ostatni akt tragedii jest bezkrwawy
nic nam pisany Szekspir naszych narodzin nie głoszą
z wysokich szańców zamku huczące działa
nie spocznę okryty purpurą na marach książę
ostatni akt tragedii uczy nas że nie było tragedii
raczej bełkotliwa opowieść idioty
że jutro jutro wiecznie jutro
Ten miejski cmentarz znany jak własna kieszeń
tu w czas nawałnic uciekałem z książką
wojenną młodość chronił tekst z Pascala
groby w klatkach posłuszne oswojone krzyże
i kaplica pośrodku na niej cytat — nie wiem
z Augustyna z Tacyta że non omnis omnis
Którzy błyskiem magnezji zagaśli w powietrzu
na dno w podwodnej łodzi teraz śnięte ryby
na wyspiarskich ugorach na Lofotach
jakie światła ich różnią od nas od codziennych
ostatni akt komedii mdły jak słowo koniec
gdy film przewiał i teraz świeci pusty ekran
wychodzimy w deszczowych płaszczach pod parasolami
trochę gapiów i krewni o twarzach na chwilę
niektórzy może jeszcze i nienarodzeni
na tym małym cmentarzu gdzie groby szemrzą w klatkach
wiankami medalikiem — żadnego patosu
ostatni akt gdziekolwiek oczekuje nas
jak zabieg u dentysty krótki uścisk kleszczy
smak gorzkiej śliny — więc to już po wszystkim?
„widziałem pośród strachów najciemniejszej nocy"
co poczniemy gdy nagła dźwignie się kurtyna
i samotni będziemy iść przez pustą scenę
aktorzy jakich losów w jakie perypetie
zaplątani wśród chrzęstu głuchych heksametrów
w dialogu z niepojętym i będą nas wiedli
dokąd? krańcem prologu zanim się wypełni
pierwszy akt przeraźliwej jak wieczność tragedii

XIII

To kanonik fromborski zburzył legowisko
jak teraz znaleźć przystań gdzie rzucić kotwicę
wśród gruzu i popiołu rozgromionych światów
mkniemy młyńcem do śmierci pod głuche urwisko
więc jedyną ucieczką i punktem oparcia
będzie odtąd już tylko to komicznie małe
kołaczące pod gardłem półżywe ze strachu
jak ptak wtrącony w klatkę. Leci w górze zodiak
kamienuje nas niebo i sięga do włosów
szponem drwiącego blasku bestia astrofobia

XIV

Że najlichszej pociechy a chociażby kłamstwa
rzeźwiącego jak piwo a jak dzień na niebie
niezłomnej obietnicy dać im nie potrafi
ni gruchać o zbawieniu — więc znienawidziła
to brzemię które wloką pod którym się gniemy
tak złośliwie bezbronni nieostrożnie w przepaść
biegnący gdzie się zdarzy — tamtemu do gardła
nowotwór sięga macką tego już wypija
szczur leukemii przebiegle jak przekłute jaje
tamta w niechlujnej wannie pojutrze otworzy
tętnicę — pałaszują aż się uszy trzęsą
każdy własną obficie zgotowaną porcję

W parku który umierał od rdzy października
samotna pośród ciżby tak mi się zwierzała
Teresa Sołtanówna — sunął alejami
tłum prężąc i zwijając pierścienie dżdżownicy —
wyniedzieleni żwawo strzygli kończynami
zakochani na ławkach wargi wzajem gryźli

znudzeni już na zapas a staruszki żuły
wspomnienia strupieszczałej choć pięknej epoki
Teresa przetrząsała torbę chciała znaleźć
bułkę kawałek cukru pieniądz żeby dać
wszystko co ma tym wokół którzy tak rozgłośnie
z niemotą którą wszędzie słychać z tą niemocą
którą czemże pokonać i we dnie i w nocy
nawołują o pomoc jak ranni po bitwie
przeciągle natarczywie — Ale nie znalazła
Wirował Luksemburgiem ogród — karuzela
szkielety drzew — na szczęście — poobcinanymi
rękami na francuską modłę — nie błagały —
miasto z pietyzmem niosło czaszkę Panteonu
całą w spłowiałych gloriach a gipsowa chmura
wisząc maską śmiertelną uśmiechała się
z okrucieństwem doświadczeń czy litosną pychą
mówiła być tantalem nie jest aż tak źle —
myślałem czy też piekło które tu się zmieści
podobne jest tamtemu choć tamto odległe
tak samo pewnie puste jak niebo Pascala —

XV

Pochylony jakby dźwigał brzemię o rozmiarach kosmosu
(podobny w tym raczej do Krzysztofa gdy brodzi przez
wieczność
niż do mitycznych Atlasów)
z głową w ramionach: człowiek który się zląkł własnych
myśli
i nie chce już o niczym więcej słyszeć
W dodatku powłóczy nieco lewą nogą co mu nadaje wygląd ułomnego
— o takim Francuzi chętnie mówią: biedny diabeł
surdut koloru tabaki na wieśniaczą modłę ale nosi go
z pańska

Monsieur! Odwraca się skwapliwie jednak hamując odruch zniecierpliwienia
widać twarz po kobiecemu piękną niby wczesny księżyc tylko oczy goreją
jak u księdza albo u kogoś kto długo spoglądał w ogień —
Chciałbym wiedzieć — Monsieur — co oznacza ten sławny „porządek serca"
Dla nas to brzmi trochę śmiesznie — o sercu wiemy z filmów naukowych
(można świetnie prześledzić cały bieg procesu z dokładnością do sekund)
— to organ — wszyscy na to chorują — A porządek? Dla nas twórczy jest chaos
Zresztą po francusku l'orde jest dwuznaczne — to także nakaz
Nie cierpimy już na fobię przestrzeni gwiezdnych — raczej je zdobywamy
Zresztą brak nam kontaktu z pańskim tokiem myśli — za dużo łacińskich cytatów
przeważnie z autorów klasycznych o których nie wiemy już nic
Co nas trochę w tym bierze to pasja polemiczna — rasowe dziennikarstwo
jakby reportaż na gorąco z sensacyjnej przygody wewnętrznej
Więc jak to jest z tym sercem?
Nie odpowiada — kruchy jakby stał między wszystkim a niczym
kołysany niewidocznym podmuchem milczy a przecież go słychać
gdziekolwiek łyska myśl albo wzbiera utajony poryw — Ten niby święty
o krok od obłędu — nasz człowiek przecież — nowoczesny
i nie można go stłumić jak refrenu upartej pieśni

Nie wiadomo kiedy wyciąga po mnie ręce ćwiczone
 w osiąganiu
i wlecze mnie — choć się wzdragam bo z grozą z nie-
 dowierzaniem
widzę że za całą odpowiedź on mnie prowadzi do miejsca
 które jest mi obce
zimne nieprzytulne — do jedynego które jest jeszcze
 n a p r a w d ę
do swojego klasztoru

XVI

Załóżmy się cóż nam to szkodzi — nie ma żadnego
 ryzyka
zawsze się można założyć — załóżmy się więc że tak
że wszystko niepojęte co wszędzie nas spotyka
jest ponieważ już było — będzie bo się stało
jak niebotyczna z ciszy dźwignięta muzyka
gdzie chwila jest budulcem — trwa zmieniona w ciało
I wystarczy obrócić głowę — trochę oszołomieni
jak ci którzy wracają z długich wakacji i dziwią się
że wszystko jest dalej na swoim miejscu
może tylko przybyło chwastów na grządkach ale dom
 stoi jak stał
okna szeroko otwarte i choć ledwo zmierzcha już się
 palą lampy
w pokoju zwanym bawialnia — To pewnie imieniny
 babki Teresy
wszyscy przyjechali — dzieci i starsi — nie mogliśmy
 lepiej trafić
zbliżamy się więc ostrożnie ścieżką pod wielkim wło-
 skim orzechem
wstrzymując oddech żeby tego nie spłoszyć
a oni wszyscy siedzą sobie na ganku w ukośnym je-
 siennym świetle

upozowani jak przez fotografa z miasteczka
z taką miną jakby chcieli nam zrobić świetny kawał —
Ojciec trochę w cieniu — obraca wokół palca gałązkę
  dzikiego wina
taki jak zawsze — tylko wąs mu zbielał — cóż się dzi-
  wić — tyle lat
mama w trzcinowym fotelu w nowej jasnej sukni
  z książką w ręce
Tę suknię będzie wspominać do dziś jakby to było coś
  ważnego
bo ona jeszcze żyje — cieniutką pajęczyną snuje się po
  Krakowie — siwiuteńka
co nie przeszkadza w niczym że siedzi tam i na nas
  patrzy i widzi nas naprawdę
za nią obie ciotki ukraińskie Dunia i Funia (znaczy
  Wanda i Stefa)
w haftowanych kolorowo bluzkach — włosy mają upię-
  te tak śmiesznie „do góry"
starsza ćmi papierosa niby że jest kobietą o niezależnych
  poglądach
ogrodnik Antoszko przysiadł na schodkach trzyma za
  obrożę wilczycę szelmę
mój Boże — wszyscy o niej zapomnieli a ona tam jest
  dalej i uśmiecha się dowcipnie
podobna w tym zupełnie do Mony Lizy
Więc patrzymy na nich jak jacy głupi bo to przecież
  niemożliwe — aż takie szczęście
A oni z trudem powstrzymują śmiech — Jakto! nie
  wierzycie? zdają się mówić
mrugając do siebie porozumiewawczo — Nie wierzy-
  cie? — No to możemy się założyć

XVII

Czwarta rano — noc była ciemna — może dzień przy-
  niesie obietnicę nowej nadziei

lecz choćby zawiódł wszystkie błogosławmy mu bo cóż
więcej mamy — ?
on jest naszym królestwem — ucztą weselną — tablicą
świętych praw
jego skąpe ciepło porusza w nas serca — jego blask zapala nam źrenice —
Wybaczcie ten naiwny hymu na cześć dnia — Nie będziemy już do tego wracać
Siostro o czym donoszą meldunki? Więc przybył nowy
transport —
skierowano ich do trzeciego okręgu — A straty? Straty
jak zwykle duże
Taka jest kolej rzeczy — Proszę zamknąć okno i podać
mi rękawice
wielka pora ruszyć na rewir — Dowidzenia — Nie spotkamy się więcej
i co ma znaczyć to szkliste migotanie o oczach siostry?
Tu nie miejsce na mdłe symbole
Erinej będzie mi towarzyszyć — urodziła się przed
chwilą — nie wie o niczym
Jej miękka sierść jeszcze pachnie źródłami — stoimy na
wysokiej galerii
spójrz jaki nasz świat rozległy — jakby nie miał kresu
dymy u ognisk — stosy narzędzi — przesmyki po których
ciągną transporty
ta wąska budowla w głębi to brama naszego rewiru przez
którą się wychodzi —
Ignifer czeka u dołu kręconych schodów — To nędzne —
woła dotknięty do żywego
tak stać cierpliwie niby bydło przed rzeźnią — Róbmy
coś — walczmy
a kiedy omawiam udziału w jego spiskach grozi że każe
mnie wychłostać
jego terror pogłębia uczucie bezradności ale przynajmniej
zabija czas

Tłem tej rozmowy jest głuchy łoskot młotów — konstruktorzy wznoszą nowe baraki
gwizdki dziesiętników mieszają się z gardłowym naszczekiwaniem dozorców maszyn
Dochodzi południe — nikt na to nie zwraca uwagi — kraniec dnia już świta jak sierp
Powiadają że dzień jest dłuższy po tamtej stronie — i jaśniejszy zwierza się Erinej
a nawet że noc nigdy tam nie zapada — Ale jak to możliwe — dzień bez nocy?
znowu jęczą gwizdki dziesiętników — ustawiają nas rzędem wedle tradycji
jak zawsze w najmniej spodziewanej chwili otwiera się brama wyjściowa
wchodzi pluton egzekucyjny z obnażonymi mieczami — oficer odczytuje nazwiska
Erinej odchodzi pierwsza — szkoda — Już nie zdążę dać jej odpowiedzi
Ignifera wywlekają siłą — Jego daremny protest trwa jeszcze chwilę w powietrzu
Ereze i Hamur natychmiast zajmują opuszczone przez tamtych miejsce
Czwarta po południu — czas się wlecze — Agnus idzie kawałek z nami —
Cośmy zawinili? Budzić nas na jeden lichy dzień — lepiej by było spać jak kamień
Jego skarga uwiera mnie — udzielić mu nagany czy przynieść ostatnią pociechę?
Ciesz się, że ci się trafił dzień do oglądania — i to bez żadnej twojej zasługi,
cały dzień z mnóstwem godzin — Mogło go nie być
On jednak kręci głową — nieprzekonany — potyka się muszę go podtrzymywać —
Szczęk otwieranych i zatrzaskiwanych bram tupot oddziałów świst rózgi

czasem trochę wódki albo chrapliwy refren katarynek na postojach
wiem że to mało łagodny przyjacielu — jednak to cała obietnica i spełnienie
Ereze twoje włosy mają miękość wieczoru pachniesz popiołem pamiętam twoją matkę
towarzyszyła mi nim ją wywołano — zdaje się, że to się stało ledwie przed godziną
I wyciągając dłonie opięte w rękawice bronię się przed jej pytaniem czy tam ją spotka
podejdę i powiem to ja Ereze twoja córka a ona obróci się i pozna mnie —
Jestem już siwa o chciałabym żeby to mogła być prawda —
Jej ufność wzrusza wszystkich — a Hamur czy tam coś jednak jest
Jakto — nic nie ma? Choćby ciemność ale ją oglądać — cisza ale jej nasłuchiwać
ubogie w treść abstrakty wszystko i nic — czasowniki służebne być i mieć
wolno chyba przypuścić że tyrania gramatyk nie sięga za mur naszego terytorium
Więc jaka jest rada? *Abêtissez-vous* powtarzam porzekadło starego setnika *abêtissez-vous*
Moje serce przywarowało jak zwierzę — widziałem niemało odjazdów — zbliża się ósma
Postępują za mną zbici w gromadę uparta pielgrzymka ale jaki jest cel?
Otwórz okno — proszę — otwórz je wedle zwyczaju i wyjrzyj — tak robiono zawsze przed nocą
Nikogo z nich nie znam — Komu powierzę niepotrzebne już rękawice?
ich oczy nie zdradzają żadnych tajemnic — jakbym zaglądał w swoje własne źrenice
Bracia — wołam — bracia — i wyciągam do nich obie nagie już teraz ręce

ale oni spoglądają po sobie — nie wiedzą co oznacza
ta nazwa —
Powoli wstępuję na wąskie schody — mój duch raduje
się bo idę ku wysokim miejscom
staroświecka maszyneria posłusznie wprawia w ruch
skrzydła okienne
W głębi ten sam gęstniejący mrok — odwrotna strona
jasności —
w dole poczynają szemrać — dlaczego się nie odwraca
ku nam?
może co dostrzegł — Patrzy tak długo — Już prawie
nic nie widać
Zostanę wychylony tak przez ślepe okno — wbrew prze-
pisom naszego métier
Nie chcę aby ujrzeli moją twarz zalaną łzami

XVIII

Kogo raziła światłem — zstępująca — w zbroi jak
władca — jutrznia wśród nawałnic
Łoskot jej skrzydeł zażegł im języki — jak słońce dnia
siódmego nawiedzała domy
kiedy płynęła z tła rozkwitłym serafinem ku pieśni prze-
bóstwionej w służebnicę dziejów
dotąd wieczór jak lilia wydzwania godzinę
Kto by mógł przysiąc? Może ci z Emaus — Towarzyszu
mówili — choć Ciebie nie znamy
Towarzyszu — I potem łamali się chlebem
Łowczyni przyczajona na ścieżkach z Damaszku — jej
nieomylna sieć drapieżny niewód
i z klęczek wstaje Paweł obudzony w Szawle — Kto
spotkał ją ten złoży nam przysięgę
Szli pełni jej — brzemienni objawieniem — hufiec
wiar i koronne pokolenia świadków
ona z ich dłoni — zdrój — naprzeciw surmom gniewu —
Kto dotknął ten przysięgnie

A my? Nasze dziedziny mgła i noc — dzień bez nazwy
ślepną w nas stare freski — dogorywają ikony
jak chochoły stoimy o nieczułych ustach
dziedzictwo po Tomaszu — palce nasze zgasły
Jeszcze skazańcy wierzą — Kocie kroki katów
gdy nadciągają zewsząd — jeszcze na szafocie
wymawiają jej imię — gloria kwiatu
Jej imię jest miłosne — my na głębokościach
szukamy Towarzysza lecz jak Go poznamy?
sztolnie gdzieśmy czerpali zasypane piaskiem
otwórzmy okno chociaż wisi nad przepaścią
młyńskie kamienie dnia obrócą nas w popiół —
a jednak słuchać ciszy — Noc jest matką blasku

Mikołaj Bieszczadowski

Paryż 1963 — Pewel Mała 1964

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

PRACE SOBOROWE W OKRESIE MIĘDZY SESJAMI

Niedawny pobyt w Rzymie przywrócił mi optymizm co do osiągnięć Soboru, który już zacząłem tracić w ciągu ostatnich miesięcy, kiedy to uczciwość obiektywnego kronikarza zmuszała mnie do wyrażania, ku zdziwieniu niektórych, pewnego pesymizmu. Skąd brał się ten pesymizm, dziś już szczęśliwie rozproszony? Muszę przyznać, że nie mogłem zrozumieć postawy Pawła VI. Przecież on sam, jeszcze przed wyborem, bronił tezy o kolegialnej władzy episkopatu, jako najwyższej władzy w Kościele; uroczyście zapowiedział reformę kurii rzymskiej; i wyraźnie dał do zrozumienia, że chce się odtąd obchodzić bez malowniczych usług szlachty rzymskiej. Tymczasem od zakończenia drugiej sesji aż do Wielkiego Czwartku w tak licznych przemówieniach papieskich nie znajdujemy nawet najmniejszej aluzji do kolegium biskupiego, podczas gdy Papież często, afirmuje w nich uprawnienia Stolicy Świętej; żadnego znaku zapowiedzianej reformy kurii; a gwardziści i pstro ubrani szambelanowie dalej pełnią swoje dekoracyjne funkcje na dworze w stylu archaicznego dworu książęcego. Tylko w odniesieniu do spraw ekumenicznych Paweł VI jak się wydaje nie tylko idzie za porywem Jana XXIII, ale nawet idzie dalej. W tych warunkach można było się zastanawiać, czy przypadkiem Paweł VI, zaniepokojony odnowicielską śmiałością Soboru, nie uważa że powinien przyjąć postawę, jeśli już nie reakcyjną, to przynajmniej wyczekującą.

Obecnie zdaję sobie sprawę, że to wrażenie nie było słuszne. Widać wyraźnie, że Paweł VI trzyma się ściśle przemyślanego planu reformy; robi to bez pośpiechu, z całą konieczną roztropnością, nie łamiąc brutalnie przeszkód, nie bijąc nieostrożnie w ludzi pełniących pewne funkcje, ludzi często niezastąpionych, po to, by nie wywoływać reakcji biernego oporu, nie tak rzadkich u biurokracji rzymskiej, którą on zna szczególnie dobrze; nie przyspieszając w niebezpieczny sposób decyzji, których skutki zaważą na przyszłych wiekach. Można by do obmyślanego przezeń historycznego *aggiornamento* zastosować to, co on sam

mówił o adaptacji, co prawda na mniejszą skalę, to znaczy o koniecznej adaptacji statutu nowoczesnego uniwersytetu:

„Każdy statut, nawet najdoskonalszy wymaga dwóch rzeczy zawsze trudnych i subtelnych: to znaczy przejścia od litery do ducha, od abstrakcyjnego sformułowania do sformułowania żywego i osobowego, to znaczy od istnienia na papierze do życia instytucji, także dotykalnej, która tak bardzo potrzebuje mocy i mądrości, ścisłości i zrozumienia, ludzkości i duchowości. Statut wymaga też drugiej rzeczy: pewnego *aggiornamento*, z jednej strony bardzo roztropnego jeśli się chce, żeby uniwersytet posiadał stałe i własne oblicze oraz spoistość zdolną do zwycięskiego przeciwstawienia się biegowi lat i wydarzeń właściwych społeczeństwu, w jakim żyje; z drugiej strony to *aggiornamento* musi się liczyć ze wskazówkami, jakie daje doświadczenie, ewolucja zasadniczych praw nauki i potrzeb czasu" [1].

Podobnie po długim milczeniu, Paweł VI w Wielki Czwartek br. podjął temat kolegialności episkopatu. który wydawał się zapomniany, a tymczasem po prostu dojrzewał w jego umyśle. Przypominając przykazanie miłości, które powinno łączyć wszystkich mających udział w Eucharystii, powołując się na zdanie 1-ego listu św. Piotra „Kochajcie braci" (I P 2 17) Papież dodaje:

„Dlatego właśnie potwierdzamy i oddajemy Jezusowi Chrystusowi zamiar doprowadzenia do szczęśliwego końca Soboru Powszechnego, tego wielkiego zstąpienia miłości w Kościele, nadając kolegialności biskupiej sens i wartość, jakie Chrystus zechciał dać swoim apostołom zjednoczonym i zachowującym szacunek dla najpierwszego z nich Piotra; będziemy popierać każdy projekt wykazujący tendencję do zwiększenia w Kościele Bożym miłości, współpracy i ufności" [2].

Skądinąd wiemy już z doświadczenia, że chociaż Paweł VI nie mówi publicznie o zaproponowanej przez siebie samego instytucji międzynarodowej rady biskupiej przy Stolicy Świętej, to nie porzucił tej myśli: często podczas audiencji prywatnych pyta biskupów o ich zdanie w tej sprawie. Można się spodziewać, że ta rada ma być poszerzeniem kolegium kardynalskiego, do którego zostaną dołączeni biskupi-ordynariusze nie będący kardynałami, wyznaczani według nieustalonych jeszcze zasad. Byłoby to coś w rodzaju stałego, rozszerzonego i umiędzynarodowionego konsystorza. Taka nowa instytucja mogłaby pociągnąć za sobą zmianę w sposobie wyboru papieża, który to sposób bywał już zmieniany w ciągu wieków. Z drugiej strony pojawia się też myśl, że w tych warunkach godność kardynalska mogłaby się stać funkcjonalna, to znaczy zamiast być nagrodą kończącej się kariery w służbie Kościoła mogłaby się stać godnością tymczasową,

---

1 Audiencja dla uniwersytetu del Sacro Cuore z Mediolanu w „Osservatore Romano", 6. IV. 64.

2 „Osservatore Romano", 28. III. 1964.

związaną z funkcją rządzenia, co pozwoliłoby na obdarzanie tymi funkcjami wyłącznie ludzi w sile wieku. Niewątpliwie Paweł VI czeka na zakończenie Soboru i wtedy dopiero stworzy ową powszechną radę biskupią, coś w rodzaju zmniejszonego ale stałego Soboru [3].

Poza tym niektóre zupełnie świeże nominacje są bardzo znamienne i wykazują, jak bardzo myśl Pawła VI jest zgodna z duchem Soboru: a więc podniesienie do godności biskupiej Msgr Carlo Colombo, bardzo „otwartego" teologa mediolańskiego, który podczas I-ej Sesji był teologiem kardynała Montini — a także przyjęcie do Komisji Biblijnej dwóch wielkich leaderów Soboru: kardynałów Koeniga i Alfrinka, a wreszcie wyznaczenie redemptorysty o. Häringa, słynnego moralisty niemieckiego i sekretarza Komisji dla schematu XVII (Kościół wobec przemieniającego się świata), na kaznodzieję dorocznych rekolekcji wielkopostnych w Watykanie.

RADA DLA REFORMY LITURGII

Jeszcze bardziej znamienne jest utworzenie instytucji najzupełnie nowej: Rady (*consilium*) zajmującej się zastosowaniem soborowej Konstytucji o Liturgii. Skład tej Rady jest naprawdę międzynarodowy: na jej 42 członków, siedmiu tylko (w tym 5 kardynałów) należy do Kurii; Włochów jest dziewięciu (w tym dwaj kardynałowie z Kurii, jeden generał zakonu, i tylko dwóch biskupów ordynariuszy); 27 narodowości ma w Radzie swoich przedstawicieli [4]. Pośród członków znajdujemy niektóre z najżywszych i najbardziej otwartych postaci soborowych jak: kard. Lercaro (abp Bolonii), kard. Bea, kard. Ritter (abp St. Louis z USA), kard. Silva Henriquez (abp Santiago z Chile), Msgr Guano (młody i bardzo inteligentny bp z Livorno, jeden z najciekawszych biskupów włoskich), Msgr Hallinan (abp Atlanty z USA), Msgr Van Bekkum (holenderski bp Indonezji, którego niesłychanie śmiałe interwencje w sprawach liturgii były sensacją Soboru), Msgr Martin (z Kanady), Msgr Volk (bp Moguncji), o. Gut (benedyktyński opat-prymas), o. Bevilacqua (przyjaciel papieża, twórca znakomitego pisma „Humanitas"). Episkopat francuski reprezentuje 3 biskupów:

---

[3] Podczas drukowania tego numeru „Études" ukazało się w „La Croix" sprawozdanie z ważnego przemówienia Pawła VI do episkopatu włoskiego. („La Croix", 16. IV. 64.). Ojciec św. mówi, że chce pozostawić Soborowi pełną wolność dyskusji i decyzji i dlatego nie zamierza z góry wyznaczać terminu zakończenia jego prac. A więc hipotezy i życzenia, które wyraziliśmy w tym artykule, potwierdzają się.

[4] Skład według narodowości wygląda następująco: Niemcy 3 (w tym kard. Bea), Włochy 9, Hiszpania 3, Francja 3, USA 2, a po jednym przedstawicielu z Anglii, Argentyny, Armenii, Australii, Austrii, Belgii, Boliwii, Brazylii, Kanady, Chile, Kolumbii, Kongo-Leopoldville, Holandii, Indii, Indonezji, Japonii, Polski, Portugalii, Szwajcarii, Syrii, Tanganiki, Jugosławii.

bp Jenny sufragan z Cambrai, bp Boudon z Mende, oraz bp Kervéadow z St. Brieuc.

Przewodniczącym Rady jest kardynał Lercaro a nie prefekt Kongregacji Obrzędów, który jednakowoż do Rady należy. Jest znamienne, że nie należy do Rady sekretarz Kongregacji Obrzędów i mistrz papieski ceremonii Msgr Dante; uważany za jednego z najbardziej zdecydowanych przeciwników reformy liturgii. Sekretarzem Rady jest o. Bugnini, który był sekretarzem przygotowawczej komisji liturgicznej i został z niej usunięty pod presją ludzi, którzy opracowany przez niego projekt uważali za gorsząco nowinkarski; projekt ten został w ogólnych zarysach przyjęty następnie przez Sobór. Owa faktyczna rehabilitacja o. Bugnini jest aktem sprawiedliwości, który nas bardzo cieszy. Kongregacja Obrzędów, która sądziła, że potrafi opanować zastosowanie dekretów soborowych, jest zupełnie zwolniona z zajmowania się reformą liturgiczną, która należy obecnie do wyłącznej kompetencji nowej Rady.

Rada zbiera się dwa razy na rok na zebrania plenarne, a dwa razy na miesiąc w zmniejszonym składzie. Wyznaczono do niej około 20 ekspertów, a prócz tego pod jej kierownictwem pracuje około 40 grup doradców (po 10 członków w każdej grupie), którzy zajmują się opracowaniem podstawowym, następnie przekazują tematy 40 ekspertom międzynarodowym, a ci po rozważeniu przesyłają je Radzie do przedyskutowania. Przygotowano już ceremoniał koncelebracji. Natomiast rewizja ksiąg liturgicznych (pontyfikału, mszału, brewiarza i rytuału) zajmie kilka, prawdopodobnie 5—6 lat [5].

Do kompetencji Rady należy uznanie „Aktów" poszczególnych narodowych konferencji episkopatów, dotyczących wprowadzenia języków nowoczesnych do liturgii mszalnej. Wiadomo, że pierwsze *Motu Proprio* datowane z 25 stycznia 1964, głosiło, że jest „właściwe", aby zatwierdzenie przekładów było zarezerwowane dla Stolicy Apostolskiej. Jednakże według Konstytucji Soborowej (art. 36 § 3) wprowadzenie języków nowoczesnych w „lekturach, pouczeniach, niektórych modlitwach i niektórych śpiewach" zależało od decyzji (*statuere*) „kompetentnej władzy lokalnej", *actis ab Apostolice Sede probatis seu confirmatis*, to znaczy po uznaniu i zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską aktów tej władzy. Zdanie to było komentowane w różnoraki sposób. Pewne jest jednak, że zostało ono zmienione w definitywnym i jedynie obowiązującym tekście, opublikowanym w *Acta Apostolicae Sedis* (15 luty 1964, LVI, 2, str. 143). Tekst ten twierdzi zupełnie wyraźnie, że przekłady mają być dokonane i zatwierdzone (*conficiendos et approbandos*)

---

[5] Kto wie, czy podczas trzeciej sesji biskupi zgromadzeni w auli nie będą już koncelebrować, jeśli tylko koncelebracja przeszło 2 tysięcy biskupów nie okaże się zbyt trudna w praktyce.

przez kompetentne władze lokalne, a Akta tej władzy mają być zbadane i zatwierdzone (*rite probanda seu confirmanda*) przez Stolicę Świętą. Jeden z autorytatywnych członków Rady do Reformy Liturgii wytłumaczył mi, co należy rozumieć przez owe „potwierdzenie aktów": „Nie myślimy wcale o kontrolowaniu przekładów i przyjmowaniu za nie odpowiedzialności, to byłoby śmieszne. Ale zależy nam na stwierdzeniu, czy władza lokalna powierzyła przekład osobom kompetentnym, czy potwierdzony przekład został porządnie sprawdzony, czy wszystko zostało załatwione jak należy. Można by porównać tę procedurę do tej, którą Stolica Apostolska stosuje do wyboru biskupów obrządków wschodnich. Stolica Święta nigdy nie kwestionuje wyboru dokonanego według reguł kanonicznych ustalonych dla synodów patriarchalnych, ale kontroluje dokładnie, czy te reguły zostały zachowane".

Według o. Bugnini („Osservatore Romano", 5. III. 1964) zatwierdzenie tekstów liturgicznych dotyczy nie tylko procedury, ale także samego tekstu przekładu, jednakże jeśli procedura jest właściwa, tekst zostaje prawie automatycznie zatwierdzony. W tym samym artykule komentującym ostateczną i autentyczną formę owego *Motu Proprio* o. Bugnini tak pisze o szerokich uprawnieniach danych episkopatom terytorialnym:

„Jest to niesłychanie ważne zagadnienie o nie dających się przewidzieć konsekwencjach. W ciągu czterech wieków wszelka władza w dziedzinie liturgii była zastrzeżona dla Stolicy Apostolskiej (*can.* 1257). Do biskupów należało jedynie czuwanie nad zachowywaniem reguł liturgicznych i nad zachowaniem dyscypliny pobożnych ćwiczeń. Konstytucja obala tę wiekową barierę. Obecnie Kościół powierza kompetentnej władzy terytorialnej — ta formuła jest świadomie elastyczna — wiele problemów *de re liturgica*, łącznie z tymi, które dotyczą wprowadzenia, używania i granic języków narodowych w niektórych obrzędach".

Stworzenie takiej komisji posoborowej, z taką władzą i w tak międzynarodowym składzie, ma nie dające się wymierzyć znaczenie historyczne. Wspominaliśmy już przedtem o reformie Kurii. Czyż utworzenie tej Rady Liturgicznej nie jest już początkiem stopniowej, nie brutalnej i nie manifestacyjnej reformy Kurii? Można uważać tę Radę za przynajmniej przejściową nową kongregację, w zupełnie nowym stylu. Jakąż odmianę ducha i metod centralnych organów Kościoła wprowadziłoby stopniowe tworzenie analogicznych Komisji dla wszystkich wielkich problemów, omawianych przez Sobór? Otóż można wnioskować, że Paweł VI ma właśnie zamiar wprowadzić takie komisje: utworzył świeżo drugą, której skład nie jest jeszcze w chwili, gdy piszę, ogłoszony, dla zastosowania drugiego tekstu przyjętego przez Sobór: Dekretu o społecznych środkach przekazywania myśli: będzie to Rada papieska dla tych spraw („Osservatore Romano", 8. IV. 1964).

NOWE SCHEMATY

Jednakże, chociaż powstają już te pierwsze organizmy posoborowe, komisje soborowe i ich eksperci pracują z całym wysiłkiem nad przygotowaniem zbliżającej się sesji. Prace komisji są ze słusznych powodów tajne. Nie ma mowy o naruszaniu tej tajemnicy. Nie jest jednakże ona tak ścisła, żeby Don Calderon, rzymski korespondent hiszpańskiego pisma „Ecclesia" nie mógł w numerze z 28 marca podać ogólnych wiadomości o pracach, które są w toku. Nasze rzymskie kontakty pozwoliły stwierdzić, że informacje „Ecclesii" są na ogół ścisłe. Możemy więc opierając się na tym piśmie podać tu zarys prac w okresie między sesjami.

Ogólne wrażenie jest takie, że większość komisji z całą lojalnością pracuje według wskazówek większości soborowej i że tak, jak to było z komisją liturgiczną, przygotowują one teksty do przedłożenia Soborowi według *modi* (poprawek) zaproponowanych na piśmie przez Ojców. Szczególnie członkowie Komisji Teologicznej chwalą sobie sposób, w jaki pracuje w tym okresie ich wspólnota rozszerzona wskutek dodatkowych głosowań z końca drugiej sesji i nominacji papieskich. Nie będzie to na pewno żadnym naruszeniem tajemnicy, jeśli napiszemy, że wszyscy ludzie związani z tą komisją twierdzą jednogłośnie, że kard. Ottaviani przewodniczy jej w sposób całkowicie bezstronny: *a perfect chairman* (doskonały przewodniczący) powiedział mi pewien Amerykanin. Twierdzi się też, że często podczas dyskusji panuje prawie zupełna jednomyślność.

Komisja mieszana (Komisja Teologiczna i Sekretariat dla Spraw Jedności) powołana przez Jana XXIII, przygotowuje schemat o Objawieniu, mający zastąpić dawny schemat o źródłach Objawienia, który właściwie został odrzucony już w czasie pierwszej sesji[6]. Don Calderon nie podaje żadnych wiadomości o treści tego schematu. Natomiast wybitni bibliści, którzy mogli się z nim zapoznać, mówią, że z ich punktu widzenia nowy tekst nie budzi zastrzeżeń, w przeciwieństwie do tekstu przedstawionego na pierwszej sesji. Wydaje się, że ponieważ pierwszy schemat został wycofany, ten całkiem nowy tekst będzie musiał być przedyskutowany w ciągu przyszłej sesji.

Co do schematu o Kościele, to był on dyskutowany podczas sesji z roku 1963 i dnia 1 października 1963 przyjęty jako podstawa do dalszej dyskusji prawie jednomyślnie (2301 głosów przeciw 43). Sławne głosowanie nad 5 pytaniami postawionymi przez moderatorów 30 paź-

[6] Dokładnie: brakowało małej ilości głosów (105) do osiągnięcia większości 2/3 wymaganej dla odrzucenia schematu. Jednakże formuła głosowania była tak zredagowana, że faworyzowała mniejszość. Dlatego też 1 listopada 1962 Jan XXIII wycofał ten schemat.

dziernika dało Komisji Teologicznej dokładne i obowiązujące wskazówki, w jaki sposób należy definitywnie ten schemat wykończyć. Wiadomo, że obowiązujący charakter tego głosowania został zakwestionowany na publicznym posiedzeniu przez samego przewodniczącego Komisji Teologicznej w dniu 8 listopada, co — jak się wydawało — w jakiś niebezpieczny sposób ustawiało Komisję jako sędziego Soboru. Papież nie rozstrzygnął tego zasadniczego sporu, przynajmniej nie zrobił tego publicznie. Natomiast 2 grudnia oficjalnie rozdano Ojcom raport kard. Lercaro przeczytany w dniu 15 listopada na zebraniu członków Prezydium, moderatorów i Sekretariatu w obecności Papieża; a więc na pewno raport zatwierdzony przez to zgromadzenie, skoro w ten sposób został zakomunikowany Soborowi. „Raport ten wyraża życzenie, aby w sprawach spornych komisje nie wypowiadały sądów przekraczających ich funkcje; wskazuje też na potrzebę stawiania zgromadzeniu pytań po to, aby dostarczyć dyrektyw pracom komisji". Było to dyskretne i nie manifestacyjne potwierdzenie zasady normatywnego charakteru wyników głosowania z 30 października. Dlatego, jeśli wiadomości przeciekające do nas są ścisłe, Komisja Teologiczna opowiedziała się bez trudności za zasadą kolegialności biskupiej, która była jądrem problemu postawionego i rozstrzygniętego w dniu 30 października. Wskazówką potwierdzającą może być fakt, że „Civiltà Cattolica", pismo cieszące się specjalnym autorytetem, opublikowała dwa artykuły [7], które bronią zasady najwyższej władzy kolegium biskupiego w zjednoczeniu z papieżem, przynajmniej na Soborze Powszechnym, nie przecząc jednakże, że ta sama władza może istnieć także poza Soborem. Jest to stanowisko minimalistyczne, ale już bardzo charakterystyczne i przeciwne stanowisku, którego bronił Msgr Staffa, sekretarz Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów w pismach „Quotidiano" i „Seminarium"; według tego autora władza Soboru jest delegacją władzy papieża. Ludzie poważni zapewniają, że tekst odnoszący się do kolegialności, który będzie zaproponowany Soborowi, idzie dużo dalej, niż stanowisko „Civiltà" które jednakże zostawia możliwości do takiego pójścia dalej.

Jednakże schemat o Kościele został gruntownie przerobiony w swej budowie stosownie do poprawek wniesionych przez Ojców. Zamiast czterech rozdziałów ma on ich mieć obecnie sześć lub siedem: 1) Tajemnica Kościoła 2) Lud Boży, 3) Hierarchia i biskupi, z częścią odnoszącą się do księży (był to brak, który wytknęło wielu Ojców) — bez rozstrzygnięcia kontrowersyjnego zagadnienia udzielania diakonatu ludziom żonatym, ale także bez wykluczenia tej możliwości,

[7] D. Grasso, *Bilanco della Seconde Sessione del Concilio*, „Civiltà Cattolica", 1964, I, str. 329—341.

N. Bertrahs, *La collégialité épiscopale*, ibid. str. 436—455.

4) Świeccy i ich udział w kapłaństwie powszechnym, 5) Powołanie do świętości (jeszcze dyskutuje się nad kwestią czy paragraf omawiający problem zakonów wejdzie do tego rozdziału, czy też — stosownie do życzenia, wyrażonego przez 750 Ojców, w większości biskupów-zakonników — utworzy osobny rozdział szósty. W takim wypadku ostatni byłby rozdział siódmy: rozdział ten ma być poświęcony Najświętszej Pannie, stosownie do głosowania z 25 października 1963, kiedy to słaba większość Soboru (1114 głosów przeciw 1070) zdecydowała włączenie schematu o Matce Bożej do schematu o Kościele. Wszystkie te rozdziały są gotowe, może z wyjątkiem ostatniego, ponieważ mówi się, że dwaj eksperci, którym powierzono redakcję, nie doszli jeszcze do całkowitego uzgodnienia poglądów [8].

Jak widzimy, schemat o Kościele dotyka wielu zagadnień, które wracają w wielu innych schematach przewidzianych przez Komisję Koordynacyjną jeszcze przed drugą sesją; już sam w sobie schemat ten jest podstawowy. Ponieważ był on porządnie przedyskutowany w czasie poprzedniej sesji, więc w czasie przyszłej sesji zostanie po prostu poddany pod głosowanie, część po części, rozdział po rozdziale. Jednakże rozdział o Najświętszej Pannie, który nie był jeszcze wcale dyskutowany, trzeba będzie pewnie szczegółowo przedyskutować.

Niewiele wiadomo o schemacie o Biskupach i rządzeniu diecezją, przedyskutowanym także w czasie ostatniej sesji. Pamiętamy, że brak odniesienia do kolegialności w ówczesnym tekście wywołał wiele namiętnych dyskusji. Według don Calderona:

„Komisja do schematu *De Episcopis et Dioecesiarum regimine* przepracowała ten schemat, dając mu nową strukturę, bardziej zgodną z życzeniami wyrażonymi przez większość zgromadzenia podczas dyskusji nad tym schematem w czasie poprzedniej sesji. Trzy rozdziały, na które dzieli się nowy tekst, mówią o episkopacie z rozważeniem aspektów: tzw. poziomych i pionowych tej instytucji Bożej: a więc kolegium biskupiego, jego stosunku do Stolicy Świętej, stosunków między biskupami, konferencji biskupich, funkcji i zadań biskupa w diecezji i ich rzutowania na Kościół Powszechny. Chodzi tu też o znalezienie rozwiązań nadających się do przyjęcia dla większości, a dotyczących zagadnienia biskupów-koadiutorów i sufraganów, ustępowania biskupów starych i chorych oraz innych bieżących zagadnień. Główną cechą charakterystyczną nowego schematu jest, że zawiera on pewne elementy schematu *de cura animarum*".

---

[8] Według don Calderona chodziłoby o o. Basilic, przewodniczącego Międzynarodowej Akademii Maryjnej, i Msgr Philipsa, profesora z Louvain. Ten sam autor twierdzi, że w schemacie ma być ustęp poświęcony Kościołowi, ubogich i kilka ustępów tworzących nowy rozdział o Kościele świętych: *de consommatione sanctitatis in Ecclesia* opracowany przez hiszpańskiego kard. Larraona. Na ogół don Calderon jest dobrze poinformowany, ale nie udało mi się sprawdzić tych wiadomości.

Jeśli te wiadomości są ścisłe, to część tego schematu pokrywa się z tematami omówionymi w *De Ecclesia*.

Gotowy jest też czwarty, bardzo ważny i podstawowy schemat o Misjach. Pierwsza redakcja zanadto kanoniczna została odrzucona przez Komisję Koordynacyjną w lipcu 1963 roku. Nowy tekst zredagowany podczas drugiej sesji został zatwierdzony przez tę Komisję w grudniu i rozesłany biskupom. Jest to jak dotąd jedyny schemat, jaki biskupi otrzymali w toku przygotowań do trzeciej sesji. Nowy tekst jest o wiele bardziej pastoralny od poprzedniego; apostolstwo misyjne (to znaczy ewangelizacja narodów rozwijających się i narodów o cywilizacji niechrześcijańskiej) jest włączone w ewangelizacyjną misję całego Kościoła. Równolegle do tego schematu postulaty episkopatów i Azji i Afryki domagają się nowej organizacji Kongregacji Propagandy, nie po to zresztą żeby jej rolę zmiejszyć, ale po to, by jej działalność była bardziej owocna. Biskupi chcieliby, żeby stała się ona przede wszystkim organem myśli teologicznej i metodologii misyjnej. Proszą, aby do Kongregacji dokooptować zarówno biskupów młodych narodów, jak i biskupów narodów o starej cywilizacji chrześcijańskiej, oraz członków zakonów misyjnych, które dostarczają 90% stanu liczebnego misji. Proponują, aby wszyscy pracownicy Propagandy przechodzili obowiązkowo przez staż misjonarski. Kierownictwo Propagandy pod przewodnictwem aktualnych wysokich urzędników objęłaby Komisja analogiczna do Rady Liturgicznej, złożona z kardynałów i biskupów z całego świata i z zakonników, którym pomagaliby wykwalifikowani i dobrani z rozmaitych narodów eksperci. Proponuje się też utworzenie wyspecjalizowanych sekretariatów, analogicznych również do grup roboczych przy Radzie Liturgicznej.

Piątym schematem jest przygotowany przez Sekretariat dla Spraw Jedności schemat o Ekumenizmie[9]. Ten schemat był już przedstawiony Soborowi i jego trzy pierwsze rozdziały zostały już przyjęte jako podstawa do dyskusji podczas drugiej sesji (1966 głosów przeciw 86). Dwa ostatnie rozdziały: o wolności religijnej i powołaniu Izraela nie zostały objęte ogólną aprobatą i nie były dyskutowane. Schemat ulepszono według zaproponowanych poprawek i rozdział o Izraelu stał się krótkim przypisem. Co do szczegółów to ugrupowaniom wywodzącym się z Reformacji nie odmówiono nazwy „wspólnoty kościelnej". Zaznaczamy, że Paweł VI w przemówieniu na Wielki Czwartek wspomniał o „Kościele" anglikańskim. Zrobił też wówczas aluzję do wartości pamiątki Męki i Zmartwychwstania Pańskiego, jakiej na-

---

[9] W chwili zamykania numeru otrzymaliśmy tekst obszernego wywiadu o opracowaniu tego schematu udzielonego przez kard. Bea. Wywiad ten ma się ukazać w następnym numerze „Civiltà Cattolica". Kardynał mówi, że uwagi przesłane przez Ojców Soboru składają się na tom o 1062 stronach. Po przepracowaniu schemat jest lepiej wyważony i bardziej otwarty niż poprzednie.

bierają protestanckie nabożeństwa eucharystyczne odprawiane przez pastorów nie wyświęconych w sukcesji apostolskiej. Co do rozdziału o wolności religijnej, to został on zachowany w tym samym duchu i uściślony w swojej redakcji stosownie do masowych życzeń episkopatów narodowych, jakie złożono w Sekretariacie dla Spraw Jedności; zwłaszcza ważny tu jest jednomyślny głos episkopatu Ameryki Północnej. Stosownie do doktryny nakreślonej przez Jana XXIII w encyklice *Pacem in Terris* przyznaje się sumieniu uczciwie szukającemu Boga oraz wspólnotom religijnym prawo do religijnej wolności kultu i obchodów religijnych. Państwo, jako że nie posiada kompetencji w dziedzinie religijnej, powinno szanować tę wolność, o ile jej przejawy nie są sprzeczne z naturalną etyką i dobrem ogółu. Zaznaczmy tu, że Paweł VI przyjmując w Watykanie pielgrzymkę ekumeniczną pod kierownictwem anglikańskich biskupów z Anglii i Australii i protestanckich pastorów holenderskich powiedział: „Przyjmujemy was ze szczerym szacunkiem dla waszej wiary i przekonań" („Osservatore Romano", 5. IV. 1964).

A więc pięć wielkich schematów jest gotowych lub prawie gotowych. Tylko schemat o Misjach został zatwierdzony przez Komisję Koordynacyjną. Pozostałe zostaną jej przedstawione na jej najbliższym zebraniu plenarnym.

Te schematy obejmują w dużej części materiał dziesięciu lub siedemnastu schematów przewidzianych przed drugą sesją i do tej pory jeszcze nie ruszonych. Dlatego też, stosownie do zaleceń Komisji Koordynacyjnej większość tych schematów została zredukowana do krótkich 3—4 stronicowych „propozycji", składających się z tez, które mają służyć jako dyrektywy dla komisji posoborowych. Chociaż regulamin następnej sesji nie został jeszcze ustalony, przypuszcza się, że te propozycje zostaną po prostu przestawione zgromadzeniu przez referenta, a może przez dwóch referentów wyrażających opinie „za" i „przeciw" a następnie szybko uchwalone, bez poddawania szczegółowej dyskusji.

Co słychać ze sławnym schematem XVII (o Kościele wobec przemieniającego się świata), który był dawniej uważany za jeden z głównych tekstów Soboru? Szwajcarskie pismo „Orientierung" (15. II. 1964) zamieszcza wywiad z Msgr Guano, przewodniczącym podkomisji mieszanej, której zlecono zredagowanie tego schematu. Wywiad ten został uzyskany po zebraniu tej podkomisji w lokalu pisma w Zurychu w początkach lutego br.

Pomysł tego schematu został zaproponowany przy końcu pierwszej sesji przez kard. Suenensa. Komisja mieszana (Komisja Teologiczna i Komisja Apostolstwa Świeckich) została utworzona do opracowania tego schematu. Przygotowała ona tekst bardzo długi, złożony z 6 roz-

działów [10] i Komisja Koordynacyjna zażądała skrótów. Tekst, za który odpowiedzialność przyjął kard. Suenens, został przedstawiony ale nie przyjęty przez plenarne zgromadzenie Komisji Mieszanej. Zdecydowano, że zredaguje się nowy schemat bardzo krótki, do którego dołączy się jako przypis i dyrektorium tekst poprzednich sześciu rozdziałów. Redakcja krótkiego tekstu została powierzona podkomisji złożonej z 8 biskupów pod przewodnictwem Msgr Guano, którego sekretarzem jest o. Häring, a pomaga im czterech teologów i dwóch audytorów świeckich: Mieczysław Habicht z Fryburga (Polak) i Katalończyk Sugranyes de Franch. Z początkiem kwietnia nowy, bardzo krótki (12 stron) tekst był już prawie gotowy. Ten tekst po przyjęciu przez Komisję Mieszaną zostanie przedstawiony Komisji Koordynacyjnej.

Celem schematu jest wykazanie w języku dostępnym dla dzisiejszego człowieka, że Kościół interesuje się węzłowymi i konkretnymi zagadnieniami współczesnego świata, który ulega całkowitej przemianie. Według Msgr Guano zasadniczym problemem, jakim ten schemat się zajmuje, jest stosunek Kościoła do społeczeństwa ziemskiego, „praw" Kościoła do praw człowieka, co znowu — choć od innej strony — porusza kwestię wolności religijnej, ponieważ prawa Kościoła są przedstawione jako wyraz misji Kościoła w służbie człowieka. Cytujemy Msgr Guano:

„Po wstępie pierwszy rozdział ma traktować o powołaniu, prawach człowieka, a także o tym, że to powołanie jest jedno dla wszystkich ludzi. Drugi jest poświęcony Kościołowi „w służbie Boga i świata", trzeci mówi o działaniu chrześcijan w dzisiejszym świecie, wreszcie czwarty zajmuje się wielkimi zagadnieniami dzisiejszymi jak: zagwarantowanie godności człowieka, zaspokajanie jego potrzeb życiowych, problem głodu, rodziny, kultury i wspólnoty narodów; każde z tych zagadnień jest szczegółowo przestudiowane w aneksach".

Nie jest jeszcze jasne, czy ten schemat ma być przedstawiony jako zwykła propozycja do uchwalenia bez dyskusji.

W „Ecclesia" Don Calderon podaje na temat innych propozycji wiadomości, których dokładność na ogół udało się nam stwierdzić.

De cura animarum, którego zasadniczą treść można w dużej części znaleźć w schematach o Kościele i Biskupach, odpada. Schemat o Dyscyplinie Kleru staje się kilkustronicową propozycją *de sacerdotibus*. *De sacrorum alumnis formandis* (o wychowaniu kleryków) sprowadza się do kilku propozycji. *De scholis catholicis* (o szkołach i uniwersytetach katolickich) staje się krótkim „życzeniem" zachęcającym do popierania szkół katolickich. Schemat o Kościołach Wschodnich zjednoczonych z Rzymem, którego część weszła do schematu o Ekumenizmie,

---

[10] Tytuły ich: 1) Powołanie człowieka, 2) Osoba ludzka w społeczeństwie, 3) Małżeństwo i rodzina, 4) Postęp kultury, 5) Porządek ekonomiczny i sprawiedliwość społeczna, 6) Wspólnota narodów i pokój.

jest także sprowadzony do krótkich dyrektyw dla zredagowania kanonicznego kodeksu Wschodniego. Schemat o Stanach Doskonałości, którego zasadnicza część znalazła się w 6 rozdziale *De Ecclesia* został zredukowany do 15 propozycji *De religiosis* (O zakonnikach). Komisja Sakramentów, która opracowała tylko jeden schemat o małżeństwie, zredagowała krótką propozycję o duszpasterstwie małżeńskim, ponieważ reszta została przesłana do Komisji Reformy Prawa Kanonicznego. Wreszcie schemat O Apostolstwie Świeckich jest gotowy, ale także mógłby zostać streszczony w kilku propozycjach.

Oto obraz stanu projektów Soboru z początku kwietnia 1964:

I SCHEMATY JUŻ DYSKUTOWANE, DO POPRAWIENIA I UCHWALENIA
- 1) O Kościele (z wyjątkiem rozdziału o Najświętszej Maryi Pannie jeszcze nie dyskutowanego),
- 2) O Ekumenizmie (z wyjątkiem rozdziałów o żydach i o wolności religijnej, nie przedyskutowanych ale w ogólnych zarysach przedstawionych na II sesji),
- 3) O Biskupach

II TEKSTY JUŻ PRZEDSTAWIONE, ALE NIE DYSKUTOWANE SZCZEGÓŁOWO
- 1) O żydach.
- 2) O wolności religijnej.

III TEKST CAŁKOWICIE PRZEROBIONY, DO DYSKUSJI
- 1) O Najświętszej Maryi Pannie (niezupełnie zredagowany).

IV SCHEMAT CAŁKOWICIE PRZEROBIONY, DO DYSKUSJI
- 1) O Objawieniu.

V SCHEMATY JESZCZE NIE DYSKUTOWANE
- 1) O Misjach (wydrukowany, przesłany Ojcom, ma być jeszcze poprawiony według uwag Ojców).
- 2) O Apostolstwie świeckich (może być zredukowany do krótkich propozycji).
- 3) Schemat XVII (jeszcze w trakcie opracowywania).

VI SCHEMATY ZREDUKOWANE DO PROPOZYCJI
- 1) O księżach.
- 2) O wychowaniu kleryków.
- 3) O szkołach katolickich.
- 4) O kościołach Wschodnich.
- 5) O zakonnikach.
- 6) O sakramencie małżeństwa.

*

Czy w tych warunkach istnieje możliwość zakończenia Soboru podczas jednej sesji? Papież Paweł VI wielokrotnie wyrażał taką nadzieję. To pewne, że Sobór nie może się ciągnąć w nieskończoność; w ciągu

dwóch sesji uchwalono definitywnie zaledwie dwa schematy; zachowując takie tempo, trzeba by przewidywać jeszcze jakieś siedem sesji! Mówiono, że najważniejszym powodem przyspieszania Soboru są racje finansowe, jednakże dobrze poinformowana osobistość watykańska powiedziała nam, że chociaż Sobór stawia poważne problemy finansowe, to nie są tu one decydujące. To, co skłania papieża do przyspieszenia zakończenia Soboru, może się wywodzić z krytyki, którą kard. Montini wyraził publicznie przy końcu I sesji w swoim siódmym liście o Soborze [11]. Kard. Montini pisał tak o tomach przygotowawczych projektów:

„Jest to materiał olbrzymi, świetny, ale niejednorodny i nierówny, który wymagałby odważnych cięć i kompozycji, gdyby jakaś jedna władza, nie tylko zewnętrzna i dyscyplinarna, była przewodniczyła logicznemu i organicznemu przygotowaniu tych wspaniałych tomów i gdyby jakaś jedna centralna, architektoniczna myśl mogła spolaryzować i pokierować tą olbrzymią pracą. Z szacunku dla kryterium wolności i samorzutności, dzięki któremu powstał ten Sobór, zabrakło skupiającego punktu dla jego programu."

I dalej:

„Inna wolność opóźniła też bieg Soboru, to znaczy wolność zabierania głosu, przyznana każdemu z przeszło dwóch tysięcy obecnych Ojców. Wystąpienia stały się bardzo liczne a dyskusje oczywiście ciągnęły się w nieskończoność."

Stąd konieczność zaplanowania dyskusji, zcentralizowania ich i zatamowania ich wzbierającej fali. Niebezpieczeństwem i okupem zbyt sztywnego planowania i zbyt ostrej dyscypliny byłoby oczywiście zniesienie wolności, która jest tak niezwykłą cechą dwóch pierwszych sesji, i którą kard. Montini w swych listach uważa za niezaprzeczone osiągnięcie. Można by sądzić, że obie te sesje pozwoliły na wyraźne przejawienie się wolności słowa i przekonań, że wszystkie tendencje się już ujawniły i że wobec tego ograniczenia anarchicznej wolności słowa nie byłyby już tak bardzo szkodliwe. Można by tak sądzić tym bardziej, że wprowadzenie organizmów posoborowych pozwoliłoby na dalsze i swobodne rozwijanie impulsów nadanych przez Sobór.

Jednakże osobistości wpływowe i stojące blisko papieża nie tają, że Paweł VI zdaje sobie jasno sprawę, że w ten sposób mogłoby powstać wrażenie, że Sobór się „zadławił". Takie wrażenie byłoby duszpasterską klęską i wywołałoby niepokojące zniechęcenie opinii publicznej. Dlatego też w środowisku watykańskim daje się do zrozumienia, że papież pragnie zakończyć Sobór podczas trzeciej sesji, jeśli to będzie praktycznie możliwe. Sugeruje to np. człowiek

---

11 G. B. Card. Montini, *Roma ed il Concilio, Lettere del Concilio*, Mediolan 1963, str. 49—52.

odpowiedzialny za informację o Soborze Msgr Vallainc („Osservatore Romano" 11, III. 1964), któremu prasa zawdzięcza znaczną wolność i obiektywność informacji podczas ostatniej sesji. Pisze on, że „papież ufa, że trzeci okres 10 tygodni od 14 września do 20 listopada 1964 może być ostatnim w *Vaticanuum II*". Ufa, ale absolutnie nie narzuca żadnego terminu.

Otóż jeśli się zważy całość schematów lub części schematów do przedyskutowania, czas potrzebny na szczegółowe głosowania, na przedstawienie propozycji i głosowania na ich temat, to wydaje się, że trudno będzie zrealizować na serio ten program w ciągu 10 tygodni, czyli jakichś co najwyżej 50 posiedzeń. Z drugiej strony chociaż nikt nie wątpi o konieczności skracania dyskusji, to nowy regulamin na pewno będzie się wystrzegać przesady w przeciwnym kierunku, prowadzącej do praktycznego zniesienia wszelkiej wolności słowa. Opinii publicznej w Kościele i poza Kościołem trudno byłoby zrozumieć, gdyby skrócone propozycje miały być uchwalone bez żadnej dyskusji, po prostu po przedstawieniu ich przez jednego lub nawet dwóch referentów.

Wydaje się więc, że trudno będzie uniknąć czwartej sesji. Trzeba ufać, że Komisja Koordynacyjna na swoim zebraniu plenarnym opracuje regulamin jednocześnie giętki i mocny, a zwłaszcza że przygotuje dokładny plan Soboru. Takiego planu dotąd brakowało, a tylko on mógłby zapewnić, że prace Soboru zostaną ukończone w granicach czwartej i ostatniej sesji.[12]

Robert Rouquette
tłum. Anna Turowicz

TEMATYKA OBRAD SOBORU

Pierwsza sesja (1962)

temat	daty	ilość dni poświęconych na dyskusję
Liturgia	22. X —13. XI	15
Objawienie	14. XI —21. XI	6
Środki porozumiewania się	23. XI —26. XI	3
Jedność	27 XI —30. XI	3
Kościół	1. XII— 7. XII	6

Druga sesja (1963)

temat	daty	ilość dni poświęconych na dyskusję
Kościół	30. IX —31. X	23
Biskupi	5. XI —15. XI	9
Ekumenizm	18. XI — 2. XII	11

[12] Kard. Bea w cytowanym wyżej wywiadzie też sądzi, że ostatnia czwarta sesja będzie prawdopodobnie konieczna.

PRZED TRZECIĄ SESJĄ

Im mniej czasu dzieli nas od chwili wznowienia plenarnych obrad Soboru, tym natarczywsze staje się pytanie, czego możemy się spodziewać po trzeciej sesji, jaki jest rezultat prac przygotowawczych, o których niestety niezbyt wiele wiemy. W tej sytuacji warto zapewne jeszcze raz wrócić myślą do kwestii dyskutowanych podczas sesji drugiej — do jej wyników, tak wyraźnie rzutujących na dalszy rozwój Soboru i jego oblicze.

Przeglądając numery czasopism z ostatniego okresu notujemy:

Historycy dotąd nie uzgodnili poglądów na wydarzenia, jakie miały miejsce na Soborze Trydenckim czterysta lat temu. Dopiero teraz czynią pierwsze próby wyjaśnienia niektórych ciemnych chwil I Soboru Watykańskiego, obradującego w XIX wieku. A więc jest o wiele za wcześnie na definitywne stwierdzenie, co działo się w Rzymie podczas II sesji obecnego Soboru. Można jednak prześledzić bieg ważniejszych wydarzeń począwszy od 29 września aż do 4 grudnia 1963, można zidentyfikować najważniejsze postacie dramatu rozgrywającego się codziennie pod kopułą św. Piotra a także „na stronie". Można odtworzyć nastrój panujący w całym zgromadzeniu i — bardzo hipotetycznie — można stwierdzić postęp (lub brak postępu) w realizacji celów, jakie Soborowi postawił Jan XXIII — celów wciąż od nowa afirmowanych przez Pawła VI.

Sama statystyka jest już wymowna. Liczba uczestników wahała się w granicach 2 300—2 100. Ojcowie Soboru w ciągu dziesięciu tygodni odbyli 43 posiedzenia robocze. Wysłuchali prawie 650 przemówień, z których każde trwało wedle reguły 10 minut. Ponadto w czasie debat głosowano nad poprawkami do zrewidowanych schematów o liturgii i o środkach komunikacji, przeprowadzono też ostateczne głosowanie nad przyjęciem tych tekstów i nad odrzuceniem osobnego schematu o Najświętszej Maryi Pannie i rozdziału o rozmiarach i podziale parafii. Zdecydowano, czy można przyjąć — jako podstawę do dyskusji — inne schematy a mianowicie o Kościele, o biskupach i diecezjach, o ekumenizmie. Ojcowie soboru wybrali dodatkowych członków komisji soborowych, a także, głosując nad 5 pytaniami w sprawie kolegialności Episkopatu i wznowienia instytucji trwałego diakonatu, dali świadectwo, jakie są intencje zgromadzenia w tych kluczowych sprawach.

Trzeba jeszcze wymienić — i to nie na ostatnim miejscu — dwa publiczne posiedzenia (29 września i 4 grudnia) z okazji rozpoczęcia i zakończenia całej sesji, posiedzenie ku czci Papieża Jana (28 paździer-

nika) i dwie uroczyste kommemoracje wydarzeń Soboru Trydenckiego (4 listopada i 3 grudnia).

Ale to wszystko to tylko oficjalna część działalności, w której brali udział wszyscy Ojcowie Soboru. Obok niej liczy się też osobisty wysiłek i prace kardynałów, biskupów, przełożonych zakonnych, audytorów świeckich, obserwatorów niekatolików, ekspertów i najrozmaitszych innych pomocników i współpracowników. Większość tak zwanego „wolnego czasu" pochłaniały spotkania komisji i komitetów, dyskusje w gronach biskupów danego narodu czy regionu, publiczne i prywatne prelekcje świeckich i duchownych ekspertów, konferencje prasowe i niezliczone inne imprezy związane z Soborem a odbywające się po całym Rzymie dosłownie dniem i nocą.

Oczywiście, niektórzy spokojnie siedzieli na uboczu ze względów zdrowotnych lub innych. Lecz należeli oni do wyjątków. *Vaticanum II* stanowi dowód, że Duch wciąż pracuje w Kościele — a co więcej unaocznia także prastarą prawdę, że Bóg istotnie potrzebuje ludzi. Z pewnością druga sesja nie była czymś, co mogłoby odpowiadać ludziom leniwego serca, których krew powoli krąży w żyłach.

Pewien epizod jakby streszcza w moich oczach pełen poświęcenia wysiłek włożony przez ludzi w prace Soboru. Było to o wpół do ósmej wieczorem. Wsiadłem do autobusu w pobliżu Św. Piotra. W zatłoczonym przejściu tuż przede mną stało dwóch starszych już księży. Obaj trzymali w rękach mocno wypchane teczki (dowiedziałem się później, że wracali z długiego posiedzenia Komisji Teologicznej) i śpieszyli się, aby nareszcie coś zjeść. Zaraz potem jeden z nich miał przedstawić drugiego jako prelegenta pewnej grupie biskupów. Starszym był pewien wpływowy duchowny francuski, jego towarzyszem znany niemiecki uczony ks. Karl Rahner. Podczas gdy autobus przepychał się z trudem poprzez wieczorną falę ulicznego ruchu, ci dwaj dyskutowali żywo po łacinie nad wewnętrzną więzią między kolegialnością a prymatem. Dla nich Sobór nie jest czymś, co trzeba znieść i przeczekać, ani też jeszcze jedną próbą sił działających w łonie czcigodnej instytucji. Ożywieni są tą samą wizją, tym samym duchem, co ich poprzednicy, biskupi i teologowie w Trydencie, Lyonie, Chalcedonie czy Efezie, czy na wąskich, krętych i hałaśliwych ulicach dawnej Jerozolimy. Gdybyśmy nie mieli w pamięci tych dwóch postaci w czarnych sutannach, potrącanych i popychanych w owym rzymskim autobusie, to moglibyśmy zapomnieć, że II Sobór Watykański — choć ma swoje braki — jednak wzbudził, dzięki Bogu, religijną gorliwość i pozytywny ferment teologiczny, nieporównanie większy niż wszystko, co zrodziły ostatnie wieki. Każdy z żyjących dziś katolików — od papieża do ostatniego katechumena najodleglejszej misji — będzie sądzony przez Boga i historię wedle swego zaangażowania w przedsięwzięcie, za które najbardziej kochany papież historii ofiarował swoją bolesną agonię i w które tak wielu biskupów,

kapłanów i świeckich już włożyło swój wkład — modlitwy, potu a także i łez. Skoro tak, to jeśli w jakimkolwiek sensie II sesja zawiodła — wszyscy mamy poważne powody do troski i niepokoju.

Donald R. Campion SJ, *Loss and Gain*, „America", 4 I, 1964.

2

Osiągnięcia Soboru.

Po pierwsze — konstytucja o liturgii. Kilka lat temu byłaby ona czymś przewyższającym najśmielsze marzenia. Jeszcze rok temu kto by przypuszczał, że już wkrótce będziemy mieć tyle angielszczyzny we Mszy św. i w sakramentach? Wraz z przeprowadzonymi już reformami zmiany uchwalone na Soborze znacznie ułatwią, rozszerzą i pogłębią udział świeckich we wszystkich obrzędach. Moim zdaniem, ta sprawa leży w samym sercu całego procesu reformy i odnowy.

Możemy się także cieszyć z wielu rzeczy powiedzianych w dyskusji o Kościele. Potężny nacisk położony przez kontrreformację na samą hierarchiczną strukturę Kościoła wyraźnie słabnie, mija. Nikt nie kwestionuje roli biskupów, lecz podkreśla się fakt, że Kościół jest chrześcijańską wspólnotą, jest ludem Bożym, którego członkowie są wprawdzie wezwani do różnych zadań, ale każdy z nich ma powołanie chrześcijańskie. To przesunięcie w obrębie postawy ma niezmierną wagę.

Wreszcie uchwała, aby rozpatrywać rolę Najświętszej Maryi Panny w ramach schematu o Kościele a nie osobno. Niektórzy dziennikarze potraktowali to posunięcie jako próbę przypodobania się prawosławnym i protestantom. Całkiem niesłusznie. Owszem, prawosławni i protestanci z radością powitali takie rozwiązanie — niemniej Ojcowie Soboru po prostu zdecydowali się umieścić Matkę Bożą tam, gdzie jest należne jej teologiczne miejsce — miejsce Matki Kościoła, we właściwej relacji do Chrystusa. To powinno przynieść zbawienny skutek — oczyszczenie kultu maryjnego z tego wszystkiego, co wyraźnie nie odpowiada większości Ojców Soboru i musi także nie podobać się samej Maryi.

Jeśli chodzi o naturę kolegialności, to dokonano znamiennych prób i wysiłków. Mają rację teologowie sądzący, że jeszcze wiele w tej sprawie pozostało do zrobienia. Jednak dyskusja u Św. Piotra dała już dwie rzeczy; po pierwsze pomogła umieścić nieomylność papieską w kontekście bardziej odpowiednim niż ten, jaki posiadała po przerwaniu I Soboru Watykańskiego. Po drugie — dyskusja przekonała wszystkich, że odpowiedzialność naszych biskupów jest powszechna, katolicka a nie tylko diecezjalna.

James O'Gara, *Council Post-Mortem*, „The Commonweal", 7 II, 1964.

3

Najnowsza historia Kościoła z pewnością mogła nas upewnić przynajmniej o jednej rzeczy — a mianowicie że istnieje wielka różnica między tym, co biskupi teoretycznie głoszą — a tym, co chcą w praktyce wykonać. Owoce konstytucji liturgicznej dojrzeją tylko wtedy i właśnie wtedy, gdy biskupi zdecydują się wykorzystać zmiany, na jakie ona zezwala. O ile możemy to dziś stwierdzić, nic w zasadzie nie stoi na przeszkodzie, aby ten czy inny biskup, względnie jakiś terytorialny zespół biskupów mógł spokojnie nic nie zrobić. To jest nieprawdopodobne tylko z tej racji, że wśród świeckich, kapłanów i samych biskupów panuje ogromny entuzjazm na punkcie tej konstytucji. A przeciwnie — brak przekonania dla dekretu o środkach porozumiewania się może bardzo osłabić jego praktyczne znaczenie.

Tego rodzaju rozważania, których przedmiotem jest katolicyzm praktyczny a nie teoretyczny, uwydatniają rolę zasady kolegialności. ...Wydaje się, że biskupi zawsze czuli, że w praktyce mają swobodę działania tak jak uważają za słuszne. Autonomia biskupów była obserwowana, jeśli nie *de iure* to *de facto* — wystarczy przypomnieć, jaki był los wcześniejszych dyrektyw papieskich w sprawie liturgii i muzyki kościelnej! Dodajmy do tego często arbitralną postawę rzymskich kongregacji wobec biskupów, bardzo zróżnicowane obyczaje i tradycje w kwestii współpracy między biskupami, dialog ekumeniczny, niezależność laikatu i duchowieństwa — i oto mamy obraz najzupełniejszego zamieszania i dezorientacji. Wypływa z tego rozsądny wniosek, że tylko dobrze sformułowana i wyważona zasada kolegialności może zapewnić tak bardzo potrzebną jedność Kościoła przy jednoczesnym zachowaniu elastyczności i ducha eksperymentu. A z drugiej strony zasada ta z konieczności przyczyni się do wyjaśnienia doktryny nieomylności papieskiej — i to również będzie należało do jej pozytywnych efektów o niemałym znaczeniu.

Fakt, że Ojcowie Soboru nie potrafili dotąd wyjaśnić w pełni i uzgodnić swych poglądów na kolegialność nie jest sam w sobie niepokojący. Pojęcie to potrzebuje czasu, aby mogło dojrzeć.

Choć w wielu sprawach trwa niepewność, choć prace Soboru posuwają się powoli i niezbyt prostą drogą — nie widzimy powodów do upadania na duchu. Jak stwierdziło wielu korespondentów, w czasie obrad drugiej sesji Ojcowie nieraz dopracowali się pięknej jednomyślności. W czasie pierwszej sesji nieraz mówiło się, że długi Sobór sprzyjałby konserwatystom — wydarzenia nie potwierdziły tej tezy. Taktycznie konserwatyści mają pewne możliwości, które umieją wykorzystywać. Ale z biegiem czasu narastająca siła postępowej większości powinna przeważyć.

„The Commonweal", 27 II, 1963.

4

Najbardziej znamiennym rezultatem dyskusji nad schematem o Kościele było głębokie zrozumienie, że przez dwa tysiące lat swego istnienia istota Kościoła była wyrażana nie tyle przez definicje co przez obrazy-porównania. Większość tych obrazów to wizje ściśle biblijne. Teologiczna wartość obrazów została podkreślona i potwierdzona przez Sobór. Po prostu odeszliśmy od przekonania, że trzeba zawsze zaczynać od arystotelesowskiej definicji. Proponuje się dziś, aby ją zastąpić analizą znaczenia biblijnych obrazów.

Uprawianie teologii w ten sposób pociąga za sobą, oczywiście, pewne trudności. Obrazów nie da się bezpośrednio przerobić na pojęcia. Kościół zwany jest owczarnią — ale to nie uprawnia teologów do twierdzenia, że wszyscy katolicy są baranami. Piękno i jednocześnie słabość obrazu leży w tym, że nie można go wydedukować z przyjętego *a priori* zbioru definicji. Trzeba wniknąć w głąb obrazu biorąc pod uwagę kontekst, w jakim on powstał. Potem trzeba próbować wyrazić tę intuicję w logicznych zdaniach umożliwiających dedukcję. Jest to niebezpieczne przedsięwzięcie, bo każdy może nawet niechcący przypisać obrazowi sens, jakiego on nie miał wyrażać. Widzenie Kościoła raczej poprzez obrazy będzie miało ogromny wpływ na całą teologię. Już od trzydziestu lat obserwujemy rozwój teologii czerpiącej z tego źródła. Lecz wielu teologów uważało ten typ myślenia za nieproduktywny, ciemny i wieloznaczny. Podejrzliwie przyglądali się uczonym pracującym nad obrazem wskazującym, czym jest Kościół, zamiast nad jego abstrakcyjną definicją. Można spodziewać się, że teraz biorąc przykład z Soboru liczniejsi teologowie — a nawet większość teologów — porzucą logicyzm, tak charakterystyczny dla teoolgii XIX wieku i pierwszego ćwierćwiecza wieku XX.

Nowe podejście do teologii Kościoła ma pierwszorzędne znaczenie. Sprawi ono, że będziemy nastawieni bardziej ontologicznie — Kościół będzie dla nas nie tyle strukturą prawną co bytem, czymś co samo przez się należy do porządku istnienia. Taki teologiczny punkt wyjścia — w istocie niezbędny do życia — udostępni kaznodziejom nowe środki, nowe metody wyjaśniania tajemnicy Kościoła — w tym oczywiście stopniu, w jakim tajemnicę można w ogóle wyjaśniać.

Ponadto wszyscy będą teraz musieli zdać sobie sprawę z roli analogii w myśleniu teologicznym. Zniknie jasność terminów składających się na definicje. Ta strata nie jest według mnie żadną stratą, ponieważ logiczne pojęcia zawsze stwarzały złudzenie, że zamykają w sobie i wyczerpują zawartość tajemnicy, którą jest Kościół. Pojęcia analogiczne z racji swego charakteru muszą być wysoce nieostre. Lecz ten ich brak, bardzo dotkliwy, gdy chodzi o definiowanie, wynagradza ciepło i siła przyciągania przysługująca tym pojęciom. Mówiąc

krótko: dzięki pracom tej sesji eklezjologia rozpoczyna nowe życie, w którym rozważania teologów będą i bardziej owocne, i bardziej realistyczne.

*

Wyrażenie „kolegialność biskupów", w jego łacińskiej wersji *collegialitas* (jest to oczywiście barbaryzm), jest czymś dla eklezjologów nowym. O. Yves Congar OP twierdzi, że wprowadził je kilka lat temu. Niemniej pojęcie kolegium biskupiego jest bardzo stare. Nawet podręczniki teologii używały przez więcej niż dwieście lat takich wyrażeń jak „kolegium biskupów" czy „kolegium episkopalne". Wprawdzie podręczniki te nigdy nie analizowały tego pojęcia, lecz stopniowo, zwłaszcza po pierwszym Soborze Watykańskim zaczęły się ujawniać dwa sposoby pojmowania episkopatu. Eklezjologowie o silnym nastawieniu papalistycznym pojmowali słowo „kolegium", a tym samym i nasz współczesny termin „kolegialność", w sensie ściśle prawnym. Uważali kolegium biskupie za zrzeszenie które zawdzięcza swoją jedność faktowi, że jedyny, najwyższy rządca Kościoła nadał mu strukturę jurydyczną w ramach prawa. Biskupi stanowią więc kolegium tylko w tym stopniu, w jakim papież to ustanowił. W rezultacie powstała czysto legalistyczna wizja Kościoła. Lecz Ojcowie Kościoła w ciągu pierwszych siedmiu wieków pojmowali Kościół i episkopat inaczej. Legalizm pojawia się dopiero począwszy od dwunastego wieku i możemy go obciążyć odpowiedzialnością za niewolę awiniońską papieży, a w dużej części w ogóle za schizmę zachodnią, tak bolesną i szkodliwą dla całego Kościoła. Po Soborze Watykańskim I wzrosła tendencja do studiowania problemu Kościoła raczej w świetle doktryny Ojców. W świetle tych badań przekonano się, że w Kościele istnieje władza, ale nie musi być ona pojmowana jako jurysdykcja w sensie przyjętym w prawie rzymskim.

Słowo „władza" może być używane, lecz tylko w sensie analogicznym. Jurysdykcja w Kościele, choć można ją w sposób niedoskonały wyrazić w terminach prawnych, jest jednak przede wszystkim władzą Ducha. A więc tylko Duch, który jest duszą Kościoła, jego życiodajną zasadą, siłą kierowniczą i podstawą jedności, tylko ten Duch ostatecznie tłumaczy działanie Kościoła. Ta władza, ściśle ontologiczna w sensie, jaki sprecyzowaliśmy wyżej, przejawia się w Kościele jako jurysdykcja, ale nie wyłącznie, bo działa także w sferze doktryny i w życiu sakramentalnym. Niewidzialna wewnętrzna władza staje się zewnętrzną poprzez określony system istniejący w Ciele Chrystusowym (jakby coś w rodzaju systemu nerwowego). Systemem tym jest episkopat. A więc nauczające, rządzące i uświęcające działanie Kościoła pochodzi od Ducha świętego i staje się widzialnym, skutecznym i owocnym poprzez episkopat.

Wynikają z tego w sposób konieczny pewne wnioski. Przede w zyst-

kim w Kościele widzialnym nie ma innej władzy jak biskupia. Nie ma w Kościele władzy poza władzą Ducha, a ta władza w tym, co dotyczy kierownictwa Kościoła, po ludzku i w sposób widzialny dla wszystkich wierzących realizuje się za pośrednictwem episkopatu funkcjonującego jako zbiorowa jedność.

Autorytet Kościoła jest organiczny, jest działaniem całego Kościoła. Papież nie może działać stronniczo, kapryśnie czy arbitralnie — podobnie jak nie może w taki sposób działać organizm. Doktryna ta wyjaśnia także, zwłaszcza na użytek Kościołów przywiązanych do pojęcia biskupstwa, że działanie papieża jest działaniem biskupim. ...Papież jest biskupem w kolegium biskupim, choć jest dzierżycielem prymatu, dzięki któremu cały system może działać. To wyjaśnia, dlaczego może on czasem przemawiać w imieniu całego kolegium bez uprzedniego porozumienia z nim.

Takie pojęcie papiestwa i biskupstwa jest wolne od legalizmu nie odpowiadającego protestantom i wschodnim chrześcijanom. Sobór nie sformułował, oczywiście, pełnej i rozbudowanej teorii zbiorowej rzeczywistości biskupstwa. Podniósł tylko prawdę dotąd jakby zaciemnioną przez inne rozważania i punkty widzenia. Eklezjologia katolicka może teraz wkroczyć na nowe tereny badań, tętniące życiem i bardziej obiecujące niż te, jakie się nasuwały przy dawnym legalistycznym pojmowaniu Kościoła. Dociekania biblijne i patrystyczne w ciągu najbliższych pięćdziesięciu lat powinny nam dać o wiele bogatszą niż dotąd wizję Kościoła.

Gustave Weigel SJ, *How is the Council Going?*
„America", 7 XII, 1963.

5

TRUDNOŚCI I POSTULATY

Trapi nas dokuczliwy niepokój o to, jak zdaje się funkcjonować maszyneria Soboru. Mówi się i mówi o tylu kwestiach, lecz jak dotąd wynikło z tego niewiele konkretnych wniosków. Trudno pogodzić się z uproszczonym gazeciarskim schematem — grzeczni chłopcy przeciw brzydkim chłopcom, czyli ludzie kurii całkiem czarni a wszyscy inni bez zarzutu. Ale choć przyznajemy wszystkim dobrą wolę, pozostaje faktem, że ostatecznie większość Ojców Soboru nie mogła postawić na swoim, nie mogła zrealizować swoich wyraźnych życzeń. Jeśli ci, co kontrolują maszynerię Soboru, nie stawiali oporu, to trudno ten fakt wyjaśnić.

Konkretnie były na przykład rozdziały o wolności religijnej i o naszym stosunku do żydów. Jeśli chodzi o pierwszy z nich, to Kościół bardzo długo ponosił skutki oskarżenia, że popiera wolność religijną

tylko wtedy, gdy katolicy są w mniejszości. Potrzebujemy jednoznacznego orzeczenia w tej kwestii, orzeczenia opartego na naturze aktu wiary. Nie otrzymaliśmy go, choć wyraźnie było widać, czego życzy sobie większość Ojców.

Potrzebujemy też wyraźnego orzeczenia, jaka powinna być postawa chrześcijan wobec żydów — historia antysemityzmu w świecie chrześcijańskim czyni tę sprawę bardzo pilną. Ale nie otrzymaliśmy go. W zamian za to otrzymaliśmy dekret o ośrodkach porozumiewania się, dla którego, łagodnie mówiąc, trudno wzbudzić w sobie żywszy entuzjazm.

James O'G a r a, *Council Post-Mortem*, „The Commonweal", 7 II, 1964.

6

Rozdział 5 schematu o ekumenizmie poświęcony wolności religijnej przedstawia trudne zagadnienie. Gdyby stwierdzał tylko, że w naszym pluralistycznym społeczeństwie dzisiejszym musimy przyjąć zasadę wolności religijnej, być może nie podniósłby się ani jeden głos sprzeciwu. Ale ten rozdział ma charakter doktrynalny: uczy, że wolność religijna jest dobrem danym przez Boga człowiekowi stworzonemu na jego obraz. Nauka Chrystusa oświetla to dobro w szczególny sposób. Wolność religijna jest więc dobrem, które Kościół ma głosić i którego ma bronić, w jakiej by nie był sytuacji socjologicznej czy też politycznej. Rozdział ten nie jest dokumentem prawnym, który by Sobór miał wystosować do rządów całego świata, domagając się wolności religijnej dla wszystkich obywateli. Nie jest też dokumentem ustalającym zasady prawa naturalnego odnośnie praktykowania religii — choć takie zasady są w nim wspomniane. Jest to odpowiedź na pytanie postawione Kościołowi katolickiemu: „Co mówi wasza wiara o wolności religijnej?"

Rozdział 5 zawiera teologiczne ujęcie tego, czym jest człowiek: jego przeznaczenie jest duchowe, jest powołany do wspaniałego dzieła, ma szukać swego Stworzyciela i zjednoczyć się z Nim we wspólnocie z innymi ludźmi. To jest możliwe tylko przez dobrowolne zaangażowanie serca w wiarę, czego warunkiem jest swoboda praktykowania religii i łączenia się w tym z innymi ludźmi wyznającymi tę samą wiarę — przez co w łonie społeczeństwa powstaje grupa religijna. Żaden rząd nie może tej wolności odebrać ludziom, ponieważ jest ona darem Boga — można jednak nałożyć na nią pewne ograniczenia w tych wypadkach, gdy praktykowanie religii narusza porządek społeczny i zagraża wolności innych obywateli.

Ta doktryna nie opiera się na dawnej katolickiej tezie o uprawnieniach subiektywnych i obiektywnych, wedle której ludzie będący w błędzie mają tylko subiektywne prawo głoszenia swojej wiary

a obiektywnie go nie posiadają i rząd katolicki może ograniczyć ich wolność lub całkowicie ją odebrać. Autorzy rozdziału są zdania, że skoro rząd nie może rozstrzygać, co jest prawdziwe a co fałszywe w dziedzinie religijnej, wszyscy członkowie społeczeństwa mają obiektywne prawo praktykowania swojej religii. (...) Przed zakończeniem dyskusji o ekumenizmie biskup de Smedt odczytał w auli soborowej dłuższe sprawozdanie omawiające treść rozdziału 5. Był to wielki dzień u Św. Piotra. Wszyscy słuchali — w przedsionkach i w barze kawowym zapanowały pustki. Wielki mówca donośnym głosem oznajmił uroczyście, że Bóg stworzył człowieka wolnym i posłannictwem Kościoła jest głosić światu tę wolność. Od strony teologicznej sprawozdanie to miało przede wszystkim wykazać, że doktryna wolności religijnej jest do pogodzenia z nauką papieży ostatnich wieków, którzy wydają się ją odrzucać. Biskup de Smedt odwołał się w tej kwestii do zasady ewolucji doktryny.

Gregory Baum, *End of the Session*, „The Commonweal", 27 XII, 1963.

7

17 SCHEMAT

Iść aż do przyczyn — to nie tylko warunek skuteczności zaangażowania lecz także kryterium jego prawdziwości.

Można się spodziewać, że tekst 17 schematu o relacji między Kościołem a światem nie będzie miał charakteru uroczystego pouczenia, skierowanego do świata, do cywilizacji naukowej i technicznej — lecz że wytyczy on zasady dialogu, w którym wspólnota chrześcijan będzie odpowiadać na pytania ludzi wierzących i niewierzących. Kościół uznaje autonomię działań i metod na różnych odcinkach budowy i humanizacji świata zgodnej z prawami ewolucji. Uznaje tę autonomię nie z racji taktycznych, lecz mając świadomość własnej istoty i zadań. Ale jednocześnie jest świadkiem ewangelii — wszędzie, tak w sferze zasad jak i w domenie zastosowań. Kościół angażuje się do głębi. Rzeczywiście, to może prowadzić daleko, lecz to właśnie jest znakiem prawdy, konkretnej a nie tylko idealnej prawdy ewangelii.

Okoliczności czasu i miejsca, aktualne możliwości, a obok nich grzechy ludzi i instytucji narzucają daleko idący relatywizm w zajmowaniu stanowisk i podejmowaniu decyzji. Lecz ten relatywizm w niczym nie umniejsza kategoryczności ewangelicznego nakazu, aby społeczność chrześcijan była zaangażowana w świat. Nie jest zadaniem Kościoła szukanie i ujawnianie przyczyn powodzenia czy też klęski przedsięwzięć ekonomicznych (i politycznych). Lecz gdy te przyczyny są rozpoznane i ogłoszone przez ekspertów w danych kwestiach, Kościół powinien wzywać i zobowiązywać w imię ewangelii wszystkich

chrześcijan do „walki o sprawiedliwość całą duszą, całym sercem", jak to mówili już w XVI wieku apostołowie Nowego Świata zaangażowani w walkę z kolonizacją hiszpańską.

Do księży należy to, co duchowe — do świeckich to, co doczesne — do takiego katastrofalnego podziału doprowadziło idealistyczne rozróżnienie. Czas już, w perspektywie Soboru, aby zerwał z nim Kościół obecny w świecie. Inaczej świeccy będą zredukowani do roli potulnych wykonawców poleceń hierarchii, duchowni będą uczyć „zasad" pozostawiając świeckim ich zastosowanie. Nie, to cały Kościół, LUD BOŻY w świecie, duchowni i świeccy razem są świadkami braterskiej miłości w Chrystusie.

Świeccy mają więc wnieść swój wkład w to niezwykle doniosłe przedsięwzięcie Soboru... Nie tylko mają dostarczyć materiałów informacyjnych, lecz mają też wypracować rozumienie czym jest obecność Kościoła w świecie, w stawaniu się historii. Do następców apostołów należy, oczywiście, zapewnienie autentyczności ewangelicznego ducha i Słowa Bożego, aż do pojęciowych sformułowań. Ale to chrześcijanie zaangażowani w świat, i jednocześnie wrośnięci we wspólnotę Chrystusową mają wcielać Słowo Boże w ludzi i we wszelkie możliwe sytuacje — od intymnego życia rodziny do planowania przemysłu i pokojowej koegzystencji. Organy pracy Soboru były bardzo „klerykalne" w swoim składzie, lecz w miarę jak dokonuje się zwrot w świadomości Kościoła prowadzącego dialog ze światem, najwybitniejsi duchowni wprowadzają świeckich w prace doktrynalne i duszpasterskie nad przygotowaniem schematu 17-ego.

O. Marie-Dominique Chenu OP, *L'Église présente aux détresses et aux espérances du monde*, „Témoignage Chrêtien", 16 IV, 1964.
oprac. H. B.

PIĘĆ LAT Z ROBOTNIKAMI

Szczęśliwie się składa, że „Znak" omawia zdarzenia książki i ludzi w jednym dziale — inaczej nie byłoby wiadomo, gdzie zaliczyć to opracowanie, którego tematem jest książka dotykająca głośnych w całym świecie wydarzeń i sama będąca wydarzeniem, w wielkiej mierze ze względu na osobę autora [1]. Biskup Alfred Ancel jest sufraganem w Lyonie i jednocześnie głównym przełożonym Prado, świeckiego instytutu kapłanów-misjonarzy. Jego

[1] Alfred Ancel, *5 ans avec les ouvriers*, Paris 1963, Editions du centurion, Collection „Le poids du jour", s. 508.

nazwisko często bywa wymieniane w związku z Soborem — należy on do grupy aktywnych członków Episkopatu francuskiego, zwolenników śmiałego i daleko idącego programu odnowy. Warto pamiętać, że jednym z pierwszych rzeczników takiego programu był arcybiskup Paryża kardynał Suhard. Właśnie za jego czasów przyszły papież Jan XXIII był nuncjuszem we Francji. Biskup Ancel dobrze znał kardynała Suharda i jako przedstawiciel Prado uczestniczył w pracach i rozmowach towarzyszących początkom *Mission de France* i ruchu księży-robotników. Książka Ancela nosząca tytuł „5 lat z robotnikami" ukazała się w roku 1963 — ale niewątpliwie widać w niej wpływ wielkiego kardynała, silny jeszcze po tylu latach. *5 ans avec les ouvriers*. *Avec* — „z", a nie *parmi* — „wśród". To bardzo ważne! To sformułowanie podkreśla fakt, że nie chodziło tu o jakąś swego rodzaju wycieczkę, o wizytę w świecie obcym — przemijającą i zdawkową. Chociaż pracował fizycznie, mieszkał i jadł jak robotnicy, biskup Ancel nie łudził się, że w ciągu tych krótkich pięciu lat udało mu się naprawdę zostać robotnikiem. Cała jego formacja, sposób myślenia, nawyki były zbyt odmienne. Ale pozostając sobą — biskupem i kapłanem katolickiego Kościoła — był jednak przez te wszystkie lata duszą i ciałem z robotnikami, p o i c h s t r o n i e. Książce, która z tych doświadczeń wyrosła, nadał podtytuł „Świadectwo i refleksje". Nie jest to ani naukowe opracowanie, ani pamiętnik. To raczej zbiór notatek — nie bardzo nawet uporządkowanych — skupionych wokół tematu: Kościół i robotnicy. Chodzi o odnalezienie formuły tego stosunku i o wnioski duszpasterskie jakie z niej wynikają. Biskup Ancel zastrzega bardzo wyraźnie, że są to wnioski osobiste, oparte na doświadczeniu bardzo ograniczonym, o wąskim zasięgu czasowym i przestrzennym: „Gdzie indziej było i jest być może inaczej — lecz u nas w Lyonie, w Gerland było tak...".

To zastrzeżenie jest słuszne. Świat wprawdzie jednoczy się, ale zatarcie różnic między kontynentami, krajami i blokami jeszcze nie nastąpiło. Być może te różnice nigdy nie znikną — a w każdym razie można przewidywać, że to, co ewentualnie powstałoby w wyniku generalnego przemieszania, byłoby różne od wszystkich odmian dzisiejszości, z jakimi mamy do czynienia.

Ancel zajmuje się światem robotniczym dzisiejszej Francji, a nawet bardziej konkretnie — okolic Lyonu, jego dzielnicy przemysłowej Gerland. Czyni to rozumiejąc, że ten świat do pewnego stopnia kończy się — przeżywa poważny kryzys znajdując się u progu wielkich zasadniczych przemian.

Eksperyment wspólnoty w Gerland — złożonej z pracujących kapłanów i braci-misjonarzy trwał w swej pierwotnej postaci od 1954 do 1959 r. Obecnie należy już do przeszłości. W roku 1964

sytuacja tak wewnątrz Kościoła jak i w świecie robotniczym jest już inna. Pomimo to książka Ancela nie straciła aktualności i chyba wcześniej nie mogłaby się ukazać. Trzeba było — jak sądzę — i Soboru i paroletniego dystansu, by można było zobaczyć, przedstawić i ocenić wydarzenia w tak jasnym i czystym świetle. Myślę też, że choć autor słusznie stroni od uogólnień, pewne zagadnienia poruszone w tej książce mają swój sens dla całego Kościoła, są na czasie wszędzie i są zagadnieniami przyszłości. Myślę tu przede wszystkim o problemie kontaktu i porozumienia między ludźmi o odrębnych formacjach kulturowych, o problemie apostolstwa w świecie a-chrześcijańskim, czy w ogóle a-religijnym. Wreszcie książka Ancela jest ważnym przyczynkiem do zrozumienia wydarzeń związanych ze sprawą księży-robotników. Zaczniemy od zreferowania tej sprawy tak jak ją przedstawia Ancel.

KSIĘŻA ROBOTNICY

W roku 1945 Ancel jako przełożony Prado postanawia zorganizować w Lyonie pierwszą specjalną placówkę, której zadaniem ma być duszpasterstwo wśród robotników poprzez zamieszkanie wśród nich i bezpośredni kontakt z całym środowiskiem. Jeden z kapłanów instytutu i jeden kleryk osiedlają się w dzielnicy robotniczej. Ich mieszkanie ma stać się ośrodkiem wspólnoty. Okazuje się jednak, że ani ubóstwo, ani styl życia nie wystarczą dla zbliżenia. W roku 1947 wbrew początkowym zastrzeżeniom Ancela, lecz za jego zgodą, 5 księży z Prado podejmuje pracę w fabrykach. Ancel od początku żywił najgłębszy szacunek i zaufanie dla kardynała Suharda i dla apostolskiej gorliwości ks. Godin, założyciela *Mission de France*[2]. Cenił pierwszych księży-robotników, podziwiał ich zapał i ofiarność — miał jednak prawie od początku poważne zastrzeżenia wobec koncepcji kapłaństwa, jaką ten ruch wytworzył czy przyjął. Zarzucał jej pewne — groźne w skutkach — zatarcie różnicy między kapłaństwem sakramentalnym a kapłaństwem wiernych. Kapłaństwo wiernych realizuje się przez zaangażowanie doczesne: także przez pracę rąk i walkę o awans klasy robotniczej. Lecz — zdaniem Ancela — księża-robotnicy niedostatecznie jasno zdawali sobie sprawę, że ich sakramentalne kapłaństwo poświęca ich i kieruje do innych zadań: mają być pośrednikami między ludem a Bogiem, tak mają służyć. Pomimo tych zastrzeżeń Ancel wkrótce doszedł do wniosku, że praca fi-

[2] Por. zamieszczone w „Więzi" (1 — 1963) omówienie dziejów księży-robotników pióra Wł. Piaskowskiego. Stanowi ono znakomite uzupełnienie niniejszego opracowania.

zyczna w fabrykach i warsztatach jako narzędzie kontaktu z ludźmi może w pewnych kolicznościach być potrzebna, staje się wtedy obowiązkiem miłości, choć sama przez się nie jest aktem kapłańskim. Założyciel Prado, ojciec Chevrier, pisał w wieku XIX, że prawdziwy uczeń Chrystusa powinien „dzielić los biednych, aby przynieść im Boga, żyć z nimi ich życiem, aby świadczyć o ewangelii". Tę dewizę mieli realizować pracujący księża-członkowie Prado. Jednak pomimo dobrej woli i wielkich wysiłków ich przełożony — Ancel szybko utracił duchowy kontakt z nimi:

„Widywałem ich regularnie, prawie co tydzień spotykałem tych, co pracowali w Lyonie. Lecz myliłem się sądząc, że mała grupka członków Prado będzie mogła podporządkować się moim wskazówkom. Oczywiście, musieli oni nawiązać kontakt z księżmi-robotnikami. W porównaniu z doświadczeniem tamtych kapłanów moja skromna znajomość świata robotniczego wydawała się powierzchowną i abstrakcyjną. Tak pomału mój autorytet wobec pracujących księży z Prado zaczął słabnąć. Nie wypominam im tego, bo to był mój błąd. Nie należy wysyłać ludzi na eksponowaną placówkę, jeśli nie ma się dla nich doświadczonego przywódcy, który by dzielił ich życie..." (*5 ans...*, s. 33).

Ancel nie odwołał księży, którzy już pracę rozpoczęli, ale od 1949 r. nie kierował do niej nowych kandydatów. Jego zaniepokojenie sprawą księży-robotników wzrastało coraz bardziej:

„W lecie 1949 napisałem do jednego z nich długi list, gdzie jeszcze raz wyłożyłem mu, co mnie niepokoi. Zaproponowałem dwa rozwiązania: albo on sam porzuci pracę i podejmie studia, dzięki którym będzie mógł przedstawić nam problemy, które stają przed księżmi-robotnikami — przedstawić je w sposób dla nas dostępny, w zrozumiałym dla nas języku. A jeśli to niemożliwe, to ja sam będę starać się o pozwolenie przyłączenia się do nich. Odpowiedział mi, że sądzi, że nie może przestać pracować. Wtedy ta myśl, żeby się do nich przyłączyć, stała się moim żywym pragnieniem i stopniowo zamieniła się w decyzję. Nie mogłem jej jednak zrealizować bez odbycia wielu narad i uzyskania aprobaty władz kościelnych... musiałem na to czekać pięć lat.

...Wciąż nasuwało mi się wtedy porównanie: co byśmy pomyśleli o wikariuszu apostolskim, który by rezydował w Paryżu, podczas gdy jego misjonarze przebywają w Chinach" (*5 ans...*, s. 33—34).

Arcybiskup Lyonu, kardynał Gerlier, sprzyjał projektom Ancela — lecz radził czekać. Moment nie był sprzyjający i lepiej było nie ryzykować odmowy. Ruch księży-robotników przechodził ostry kryzys wewnętrzny i zewnętrzny. Episkopat opracował rodzaj statutu ich pracy przyznającego im szereg uprawnień, lecz dość twardo formułującego pewne wymagania. Statut ten nie został przyjęty. Księża-robotnicy byli zdania, że jego realizacja jest dla nich niemożliwa. W 1953 roku decyzją Stolicy Apostolskiej dzia-

łalność księży-robotników została zawieszona. Nie wszyscy poddali się tej decyzji. Ancel nie opisuje szczegółowo tych smutnych wydarzeń, którym ze wszystkich sił starał się zapobiec. Francuskim czytelnikom jego książki przebieg wypadków jest dobrze znany. Tu wystarczy może powiedzieć, że twarda decyzja nie spadła jak grom z jasnego nieba — że była poprzedzona długim okresem dyskusji wewnątrz francuskiego katolicyzmu, a także między przedstawicielami francuskiego episkopatu i rzymską Kongregacją Św. Oficjum. Dyskusje te były trudne, pełne dramatycznego napięcia. Ancel słusznie chyba podkreśla w swojej książce, że gdy chodzi o biskupów i księży-robotników podstawową trudnością był brak zaufania, wynikający z poczucia wzajemnej obcości. A tak już jest, że gdy się zaufania nie okazuje, lojalność i gotowość ratowania więzów wspólnoty słabnie. Inicjatywa Ancela zmierzająca do przełamania tego muru obcości była na pewno cenna i słuszna. Lektura jego książki nasuwa myśl, że być może gdyby ta inicjatywa została w c z e ś n i e j przyjęta i zrealizowana, może by do tragicznych wydarzeń 1953 roku nie doszło, może księża-robotnicy nie utraciliby swojej misji.

„Z pewnością mieliśmy do czynienia z ludźmi dobrej woli i bardzo ofiarnymi" — pisze Ancel. „Ale ci ludzie odnieśli głębokie wrażenie, że Kościół nie rozumie ich problemów. Byli przekonani, że wymaga się od nich zmian nie do pogodzenia z misją, jaka została im powierzona. Oczywiście, nie mogliśmy pochwalać ich postawy nieufności wobec Kościoła — lecz jednocześnie musieliśmy postawić sobie pytanie: C z y m j e s t ś w i a t r o b o t n i c z y, ż e w t a k i m s t o p n i u s t a n o w i d z i ś *s i g n u m c o n t r a d i c t i o n i s* — p r z y c z y n ę n i e p o r o z u m i e ń i r o z ł a m u?" (podkr. moje) (5 *ans*..., s. 35).

Eksperyment w Gerland miał dać odpowiedź na to pytanie. W 1954 roku Ancel uzyskał zgodę na jego rozpoczęcie[3].

„Zamieszkaliśmy w dawnej stajni należącej do huty szkła w Gerland. Na parterze było jedno większe pomieszczenie służące nam za kuchnię, warsztat i salę zebrań. Na piętrze — w dawnym spichrzu — urządziliśmy kaplicę, obok niej sypialnia i drugie pomieszczenie pełniące funkcję biura i jednocześnie sypialni... Nasi sąsiedzi byli przeważnie robotnikami wykwalifikowanymi. Prawie nie było ani robotników nie wykwalifikowanych, ani przedstawicieli wolnych zawodów. Byli to Francuzi, a także sporo Włochów i Hiszpanów. Na tej samej ulicy mieszkało też kilku północno-afrykańczyków — mieli swoją kawiarnię. Prawie nie było praktykujących chrześcijan — tylko dwie kobiety.

Niemal przez cały czas miałem przy sobie dwóch księży i dwóch braci. Sam nie otrzymałem zezwolenia na pracę w fabryce lub w warsz-

[3] Teksty drukowane petitem są wyjątkami z książki Ancela. Opuszczono powtórzenia, niektóre wyjaśnienia i przykłady, pominięto ustępy dotyczące zagadnień nie związanych ściśle z omawianym tematem.

tacie, szukałem więc pracy chałupniczej. Po kilku próbach — które mi dowiodły, jak nędznymi zarobkami musi się zadowalać większość chałupników (pomimo ustaw regulujących te sprawy) znalazłem wreszcie dostatecznie opłacalne zajęcie. Był to jeden z etapów przygotowawczych do wyrobu tarcz ściernych.

Co tydzień w miarę możności poświęcałem temu zajęciu szereg godzin i otrzymywałem zapłatę zależną od ilości wykonanej roboty. Nie byłem więc rzemieślnikiem, lecz pracownikiem najemnym. Ten rodzaj pracy dawał mi dużą swobodę z różnych punktów widzenia, a od strony prawnej był całkowicie uregulowany, dawał prawo do świadczeń ubezpieczeniowych. Dwaj księża, którzy mi towarzyszyli, nigdy nie mogli pracować w fabryce. Przepisy, jakim zostali poddani przez Stolicę Świętą, nie pozwalały na to. Musieli więc pracować w małych przedsiębiorstwach, gdzie łatwiej można było znaleźć warunki odpowiadające tym przepisom. W rezultacie stosowali się oni do szeroko interpretowanych przepisów, które pod pewnymi warunkami zezwalały na pracę w rzemiośle. Stale składaliśmy Kongregacji Św. Oficjum ścisłe sprawozdania dotyczące sposobu, w jaki jesteśmy zatrudnieni. Bracia należący do wspólnoty pracowali w fabryce w pełnym wymiarze godzin. Nie potrzebowali oni na to żadnych specjalnych zezwoleń, nie będąc księżmi mogli wykonywać każdy zawód zgodny z ich powołaniem zakonnym.

Dla nawiązania kontaktu ze środowiskiem nie wystarczy zamieszkać w dzielnicy robotniczej i pracować fizycznie. Z drugiej strony nie chcieliśmy postępować jak księża parafialni składający oficjalne wizyty swoim wiernym. Postanowiliśmy ograniczyć się do kontaktów naturalnych i pogodzić się z nieuniknionym okresem oczekiwania. Taka metoda działania była konieczna ze względu na specjalny rodzaj pracy apostolskiej, jaki wybraliśmy. I rzeczywiście przyszło nam czekać przeszło trzy tygodnie na pierwsze sąsiedzkie odwiedziny. Spotykaliśmy się tylko na ulicy, w pracy i w sklepach. Różne okoliczności (jak np. powódź w styczniu 1955) doprowadziły do wzajemnego zbliżenia i częstych odwiedzin. Dopiero po trzech latach zostaliśmy naprawdę uznani za mieszkańców dzielnicy, przyjęci w ich grono. I dopiero wtedy zdaliśmy sobie sprawę, jak byliśmy obserwowani i jak bardzo podejrzanymi wydawały się z początku nasze słowa i czyny. Ludzie zastanawiali się, po co przyszliśmy? Jakie mogą być nasze intencje? Mówiono o szturmowym oddziele Watykanu, o próbie podbicia klasy robotniczej....

Stopniowo niektórzy robotnicy, niepraktykujący lecz nastawieni życzliwie wobec chrześcijaństwa, nabrali zwyczaju odwiedzania nas. Najpierw przychodzili każdy z osobna — i my nie próbowaliśmy organizować zebrań, aż sami tego zechcą. Znów trzeba było czekać długo.

W październiku 1957 kardynał Gerlier miał złożyć nam swą doroczną wizytę. Powiedzieliśmy o tym naszym przyjaciołom, bo czuliśmy, że nadszedł czas, aby spotkali się z Kościołem w osobie Arcypasterza Lyonu. Przyszli prawie wszyscy i byli bardzo zadowoleni, że mogli z nim podyskutować o interesujących ich sprawach. Przy tej okazji wyrazili życzenie, aby co pewien czas zbierać się dla omówienia różnych aktualnych problemów. Spotkania te nie były regularne. Wiązały się z różnymi wydarzeniami, czy to lokalnymi czy to dotyczącymi w ogóle spraw robotników...

Po pewnym czasie z radością przygotowaliśmy do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej dwóch uczestników tych zebrań. Inni, nie posuwając się tak daleko, zaczęli jednak modlić się, czasem przychodzili na Mszę świętą... Stopniowo nasza wspólnota stała się żywym ośrodkiem promieniowania chrześcijaństwa. Nie sposób ustalić jego zasięgu —

ale dla wielu nasza wspólnota była widomym znakiem obecności Kościoła w świecie robotniczym. Tylko Bóg wie, czym mogłaby stać się nasza praca, gdyby trwała dłużej. Decyzja Św. Oficjum z roku 1959 zadała jej cios bardzo ciężki. Zapewne, nie musieliśmy porzucić wszystkiego, przeciwnie, należało kontynuować nasze wysiłki w całkowitym posłuszeństwie tej decyzji Kościoła objawiającej nam wolę Bożą. Musieliśmy jednak stwierdzić, że przerwanie pracy księży bardzo zmniejszyło ich możliwości apostolskie. Cała wspólnota głęboko na tym ucierpiała... Trzeba tu dodać, że pozostając na tej samej placówce bardzo trudno przejść do innych form działania". (*5 ans...*, s. 41—45, podkreśl. moje).

Wspólnota w Gerland istnieje nadal, ale z jej dawnych członków pozostał na miejscu tylko jeden z braci pracujących w fabryce. W swej pierwotnej postaci eksperyment został przerwany. Ale sprawa księży-robotników bynajmniej nie przestała być aktualna. „Pięć lat z robotnikami" to fragment jej drugiego etapu, zamkniętego wspomnianą decyzją Św. Oficjum. Decyzja ta — w stosunku do poprzedzającego ją okresu — jeszcze bardziej ograniczyła możliwości wyboru różnych form obecności kapłańskiej i apostolatu w świecie robotniczym. Książka Ancela ma utorować drogę dla nowej decyzji otwierającej szersze możliwości. Nie trzeba chyba podkreślać, jakie jest znaczenie tego rodzaju książki ukazującej się w czasie Soboru — który ma przecież za zadanie odnowę duszpasterstwa. Dzięki tej książce przerwany eksperyment może jednak przynieść owoce i to na użytek całego Kościoła.

Pierwszym z tych owoców jest praktyczne i głębokie zrozumienie charakterystycznych cech mentalności robotniczej — sposobu myślenia, poglądów i ocen przyjmowanych przez robotników niejako *a priori* — zakorzenionych w tradycji (we Francji bardzo dawnej) i w tym, co Jung nazywa kolektywną podświadomością. W tej właśnie sferze leżą główne źródła oporów wobec chrześcijaństwa i Kościoła, oporów uzasadnionych przez kontekst, w jakim robotnicy z konieczności widzieli i nadal widzą chrześcijaństwo i Kościół. Opory te niejednokrotnie przypisuje się propagandzie niechętnej Kościołowi. Ancel widzi przyczyny dechrystianizacji świata robotniczego o wiele głębiej. A jednocześnie widzi też w mentalności robotniczej wiele elementów na wskroś ewangelicznych, do których duszpasterstwo powinno zawsze nawiązywać, na które może liczyć. Lecz aby je dostrzec, trzeba pozbyć się stereotypowych opinii, trzeba być otwartym wobec otoczenia — nie być obcym.

PIERWSZE SPOSTRZEŻENIA

„Po przybyciu do Gerland najbardziej uderzającym było dla mnie odkrycie, do jakiego stopnia jestem obcy w świecie robotniczym.

A przecież już od dłuższego czasu zajmowałem się duszpasterstwem robotników, utrzymywałem częste kontakty nie tylko z członkami robotniczej Akcji Katolickiej, lecz i z innymi robotnikami, chrześcijanami i niechrześcijanami... Czytałem sporo książek o problemach ekonomicznych, społecznych i politycznych świata robotniczego z konieczności byłem dość dobrze poinformowany w tych kwestiach. Napisałem nawet kilka artykułów o tych sprawach... Miałem opinię kapłana, który zna świat robotniczy. Ja sam nie podzielałem tej opinii. Trudności, jakich doświadczałem w pracy duszpasterskiej, wskazywały mi, że moja orientacja jest zdecydowanie niewystarczająca. Rozmowy z księżmi-robotnikami jeszcze wyraźniej uświadomiły mi moją ignorancję. Lecz dopiero pobyt w Gerland sprawił, że zrozumiałem, na czym ta ignorancja polega, jaka jest jej natura... Pojąłem różnicę, jaka zachodzi między tym, co się wie na podstawie lektury czy świadectwa innych — i tym, czego człowiek uczy się stopniowo, z dnia na dzień żyjąc w świecie robotniczym. (Nie sądzę aby dawne moje prace teoretyczne były bez wartości. Ale odczytując je dziś na nowo widzę, jak są powierzchowne. Wiem, że teraz już nigdy nie będę mógł być zadowolony z tego, co napiszę o robotnikach. Pisząc mam wciąż wrażenie, że nie oddaję w pełni tego, co przeżyłem i doświadczyłem). W istocie to sama forma mojej wiedzy uległa zmianie. Jako dawny profesor filozofii przypomniałem sobie naukę św. Tomasza o poznaniu *per connaturalitatem*. Zwykłe poznanie pojęciowe może z pewnością osiągnąć prawdę — lecz nie w ten sposób, jak to następuje dzięki „wspólnocie natury".

W miarę jak zdawałem sobie sprawę ze swojej obcości coraz usilniej zaczynałem się starać o „naturalizację".

SŁUCHAĆ BEZINTERESOWNIE

Fakt, że dzieli się życie robotników, sam przez się nie wystarczy, aby osiągnąć takie quasi-eksperymentalne poznanie. Właśnie żyjąc wśród nich zdałem sobie sprawę, że dotychczas nie umiałem właściwie słuchać, nie słuchałem tak, jak trzeba słuchać...

Co trzeba robić, aby naprawdę słuchać? Trzeba słuchać pokornie — wiedząc, że wciąż mamy się uczyć; trzeba słuchać cierpliwie, bo rozumienie wymaga czasu. Trzeba słuchać całym sercem, bo musimy wniknąć we wnętrze tych, co do nas mówią, gdyż tylko wtedy będziemy mogli naprawdę śledzić bieg ich myśli i wszystko, co go warunkuje.

Słuchać naprawdę to znaczy słuchać z doskonałym wyrzeczeniem się siebie i wszelkich teorii. Inaczej nie słucha się — tylko interpretuje lub całkiem przeinacza. Najczęstszy błąd polega na tym, że słucha się po to, aby odpowiadać, by móc się bronić, aby przygotować zwycięstwo własnej idei. Oczywiście: odpowiadać i bronić się jest niekiedy naszym obowiązkiem, mamy przecież szerzyć prawdę. Lecz nie można robić dwóch rzeczy na raz. Słuchanie prowadzące do poznania jest sprawą tak ważną, że nie należy go łączyć z inną czynnością.

Mamy słuchać w sposób bezinteresowny, nie troszcząc się o nic innego — tylko o to, by dobrze słuchać.

Jest jeszcze druga niedoskonałość słuchu, którą później sobie uświadomiłem. Wiąże się ona z nastawieniem wychowawczym. Zapewne,

kapłan musi troszczyć się o pouczanie innych... Lecz najpierw musi po prostu słuchać. Jeśli nie odróżni czasu słuchania i czasu pouczania — naraża się na to, że mimo zewnętrznych pozorów sukcesu, nigdy nie będzie dobrym wychowawcą...

ZAGADNIENIE FORMACJI

Czy jest osiągalny taki stan rzeczy, w którym przyszli kapłani wywodzący się ze środowisk robotniczych otrzymywaliby właściwą formację humanistyczną i teologiczną nie tracąc cech charakterystycznych, związanych z przynależnością do świata robotniczego, nie wyobcowując się z niego? To pytanie narzuca się nam pod rozwagę, ale musimy przyznać, że dotąd nie znaleźliśmy na nie odpowiedzi.

Problem ten rysuje się specjalnie wyraźnie gdy chodzi o robotników, ponieważ (mowa tu o sytuacji francuskiej — przyp. tłum.) w tym wypadku mamy do czynienia z bardzo wyraźną i bardzo dawną barierą socjologiczną oddzielającą robotników od innych środowisk. Ale czy podobny problem nie istnieje także w stosunku do innych środowisk? Myślę tu np. o technikach, jaka by nie była ich pozycja społeczna...
(5 *ans*..., s. 107—112)

ZRÓŻNICOWANIE I JEDNOŚĆ

„Wszyscy robotnicy — choć w różnym stopniu — ponoszą konsekwencje swojej sytuacji społecznej, lecz ich postawa w stosunku do tej sytuacji bywa rozmaita. Cała ich psychika kształtuje się pod wpływem tej zasadniczej postawy.

Oto, co zaobserwowałem — najpierw gdy chodzi o tych robotników, którzy w ten czy inny sposób wzięli na siebie jakąś odpowiedzialność, są zaangażowani... Większość naszych znajomych z Gerland należy do związków zawodowych. Niektórzy są delegatami lub członkami rad zakładowych. Ale nie są to żadni wielcy działacze. Dzięki innym kontaktom przekonaliśmy się, jak różne są reakcje przywódców, chociażby lokalnych, i robotników niezaangażowanych.

Przywódca jest już intelektualistą, ma przekonania ogólne, zwykle ma też niezłe wykształcenie techniczne, potrafi opracować całościowe plany działania. Cechą działacza lokalnego jest przede wszystkim ofiarność. Nie brak mu inteligencji, lecz wykształcenie pozostawia wiele do życzenia. Bardzo ostrożnie trzeba wyprowadzać wnioski na temat, co myśli — czy jak reaguje świat robotniczy... Można popełnić wielki błąd biorąc pod uwagę tylko jedną kategorię ludzi.

Myślałem kiedyś, że nie zaangażowani stanowią dość jednolitą grupę robotników. A w rzeczywistości reprezentują oni wiele różnych kategorii. Są między nimi tacy, którzy troszczą się wyłącznie o to, by jak najprędzej opuścić środowisko robotnicze drogą osobistego awansu. Inni — np. pochodzenia wiejskiego — nie zrozumieli jeszcze swojej odpowiedzialności za towarzyszy; jeszcze inni z różnych względów pozostają poza ruchem robotniczym, lecz wobec konkretnych wydarzeń reagują tak, jakby doń należeli. Są też przeciwnicy akcji robotniczej kierujący się motywami politycznymi lub religijnymi. Istnieje wreszcie grupa zrezygnowanych, biernych. Kiedy to piszę, przypominają mi się twarze, rozmowy, zdarzenia i sytuacje i mam poczucie, że ten opis jest beznadziejnym uproszczeniem. Świat niezaangażowanych jest w najwyższym stopniu złożony i bardzo mało znany...

Kiedy zaczyna się odkrywać złożoność świata robotniczego, ogólny charakter niektórych sądów o nim budzi zastrzeżenia i obawy. W tej mierze, w jakiej godzę się z tymi sądami, chciałbym im jednocześnie zaprzeczyć: bo zawsze znajdzie się taka kategoria robotników, do której one nie pasują. A jednak czuje się, że pomimo tej rozmaitości i niezależnie od coraz szybszych zmian, jakim podlega świat robotniczy, tworzy on jakąś jedność."
(5 *ans*..., s. 113—118)

PROBLEM POROZUMIENIA

„Licząc się z faktem pewnego ubóstwa języka, którym posługują się robotnicy, z jego brakiem precyzji i z tym, że pewne słowa mają w nim swoiste znaczenie (bynajmniej nie zawsze takie same), trzeba szukać jakiejś metody przekładu... Osobiście doszedłem do takiej metody (być może istnieją inne, ale ta oddała mi wielkie przysługi). Można by sformułować ją następująco: kiedy chce się zrozumieć jakieś słowo, trzeba odwołać się do konkretnej postawy, którą ono wyraża w danej sytuacji. Trzeba więc niejako poza słowem szukać jego znaczenia. Z początku jest to trudne, lecz w miarę zbliżenia staje się coraz łatwiejsze. W istocie interpretacja słów poprzez ich relację do faktów odgrywa w myśleniu robotniczym tę samą rolę, jaką w myśleniu klasycznym pełni kontekst słowny. Dlatego w dialogu trzeba wciąż odwoływać się do faktów. Bez nich słowa są puste. Gdyby ktoś chciał ułożyć słownik »języka robotniczego«, musiałby to wszystko wziąć pod uwagę. Taki słownik nie mógłby składać się z precyzyjnych definicji. Jego funkcją mogłoby być tylko ostrzeganie przed nieporozumieniami, jakie mogą wywołać pewne wyrażenia. Oto kilka przykładów — jakie znaczenia przybrały pewne słowa w środowisku, w którym przebywałem.

Słowo »porządek« (*ordre*) nie wiąże się z ideą sprawiedliwości i pokoju, lecz raczej z policyjnym przymusem i niesłusznymi prześladowaniami. Wyrażenie »sumienie zawodowe« (*conscience professionnelle*) nie jest kojarzone z interwencją poczucia moralnego w sprawy pracy, lecz z bierną rezygnacją, względnie z aktywnym popieraniem nieludzkich wymagań nadmiernej wydajności pracy. W świecie robotniczym jest to symbol zniewolenia człowieka, podporządkowania go wymaganiom ekonomiki. Nie znaczy to, by robotnicy nie posiadali sumienia zawodowego — tylko tyle, że nie lubią o nim mówić, lub mówią inaczej. Słowo »prawo« (*droit*), ma na ogół sens wyłącznie legalny. Kiedyś zapytano mnie, czy księża »mają prawo« żenić się. W odpowiedzi wyjaśniłem, że nikt nie wsadzi księdza do więzienia, gdyby się ożenił. Z tego mój rozmówca wyprowadził wniosek: »a więc jeśli chce, to może się ożenić«.

Podobne, a nawet jeszcze większe trudności napotkaliśmy, gdy chodzi o słownik religijny. Mam wrażenie, że na sto słów o treści religijnej osiemdziesiąt to słowa nieznane. Pozostałe dwadzieścia posiada sens odmienny od przypisywanego im przez Kościół. Oczywiście, te cyfry nie mają nic wspólnego ze statystyką ścisłą.

Np. słowo »miłosierdzie« (*charité*) nie posiada znaczenia takiego jak w Ewangelii i pismach apostołów. Kojarzone jest z upokarzającą jałmużną i budzi podejrzenie, że ten, kto je wyświadcza, chce w ten sposób wykręcić się od wymagań sprawiedliwości. Kiedy robotnik mówi »religia to sprawa pieniędzy, to interes«, albo »nie wierzę

w te wasze szopki (*simagré*)«, wcale nie możemy być pewni, że on osobiście nie modli się, że naprawdę nie wierzy. Trzeba tu zastosować regułę tłumaczenia, o której już wspomniałem.

Oto fakt: robotnik przychodzi do kościoła na swój ślub. Wtedy prosi się go grzecznie, aby chwilkę zaczekał, aż usunie się kwiaty i dywan rozłożony z okazji poprzedniego »uroczystego« ślubu. A wtedy on mówi: »No tak, wiadomo, religia to interes«.[4]

Kapłan, który chce być rozumiany przez swoich słuchaczy, nie może z punktu posługiwać się obcym słownikiem religijnym — tak w życiu prywatnym jak i na ambonie. Nie znaczy to, że mamy się wyrzec słów znajdujących się w Piśmie Świętym, uświęconych przez Tradycję. Lecz zanim się tych słów użyje, trzeba doprowadzić do tego, aby słuchacze nawiązali kontakt z rzeczywistością, którą te słowa oznaczają. W tym celu trzeba posługiwać się zwykłymi codziennymi wyrażeniami. Dlatego kapłan musi znać język ludzi, którzy są mu powierzeni — tak jak Jezus. Przecież zwracając się do swych współczesnych używał On zwykłych słów i przy ich pomocy wyraził największe tajemnice wiary.

Gdy już słuchacze zrozumieją, o co chodzi i zajmą właściwą postawę wobec danej tajemnicy — wtedy dopiero można wprowadzić odpowiednie »religijne« określenie. Tak więc, gdy przestudiujemy na podstawie Ewangelii i konkretnych przykładów z życia chrześcijan, jak mamy kochać bliźnich na wzór miłości Jezusa do nas, gdy wykażemy (znów wychodząc od Ewangelii i życiowych doświadczeń), co przeciwstawia się prawdziwej miłości — dopiero wtedy możemy powiedzieć: »Oto tak właśnie wygląda miłosierdzie«. Trzeba przy tym pamiętać, że bardzo trudno ugruntować rozumienie jakiegoś słowa, gdy w danym środowisku na codzień ma ono inne znaczenie."
(5 *ans*..., s. 125—132)

MYŚLENIE ROBOTNICZE

„Kiedy mówię o myśleniu robotniczym, nie chcę twierdzić, że różni się ono od myślenia ludzkiego w ogóle... Podstawowa jednorodność myśli ludzkiej nie zmienia faktu, że istnieje wiele stylów myślenia realizujących się w odrębnych grupach ludzkich. Choć względnie łatwo jest odczuć różnicę między tymi stylami myślenia, znacznie trudniej ustalić ich charakterystyczne cechy. Mówię tu o sposobie myślenia robotników, z którymi miałem kontakt. Nie chcę generalizować moich doświadczeń, lecz przekonałem się, że odkąd zastosowałem się w swoich kazaniach do tego sposobu myślenia, odniosłem wrażenie, że jestem o wiele lepiej rozumiany.

Różnice w sposobie myślenia robotniczym i moim własnym dotyczą niemal wyłącznie zagadnień moralnych, dziedziny spraw ludzkich. W myśleniu technicznym nie zauważyłem różnic innych jak te, które związane są z wykształceniem. Robotnicy często zarzucali mi, że moje myślenie jest zbyt abstrakcyjne — a przecież zawsze starałem się trzymać konkretów. Punktem wyjścia dla rozumowania powinny zawsze być fakty — a nie idee, teorie, obrazy czy porównania. Świat robotniczy jest pod wpływem pozytywizmu. Sposób myślenia jest prosty, ale nie ma nic wspólnego z myśleniem ludzi pierwotnych, którzy łatwo

[4] Warto może przypomnieć, że dekretem kardynała Feltin arcybiskupa Paryża „klasy" ślubów i pogrzebów zostały we Francji zniesione. Taka sytuacja nie mogła by już więc zaistnieć.

wierzą we wszystko, co się im opowiada. Robotnicy nie życzą sobie historyjek — chcą faktów. Fakty te muszą być sprawdzalne. Relacje Ewangelii to nie są (ich zdaniem) fakty: »Nic o tym nie wiemy... To było zbyt dawno, aby można było sprawdzić, jak to było naprawdę...« Podobne zastrzeżenia budzą relacje o wydarzeniach zbyt odległych geograficznie: »Nie wiadomo, czy to prawda — być może oni to wymyślili«. Lecz gdy wszyscy zgodnie świadczą o jakimś wydarzeniu odległym w czasie lub w przestrzeni, to ta powszechna zgoda jest równoznaczna z eksperymentalną kontrolą...

Myślenie rozpoczyna się od faktów, lecz rozwija się tylko wtedy, gdy w jakiś sposób dotkniemy potrzeb aspiracji czy zainteresowań słuchaczy. Inaczej słowa spływają po nich, nie angażują, są poza życiem. Wreszcie aby myślenie było prawdziwie konkretne, musi ono być skierowane ku skutecznemu działaniu. Na tym punkcie świat robotniczy jest szczególnie wymagający. Myśl nie skierowana ku działaniu jest dla robotników czymś zawieszonym w powietrzu.

Tłumaczyć, wyjaśniać — a nie działać — to niepoważne. Gniew robotniczy nieraz rodzi się właśnie dlatego, że brak działania idącego za słowem...

To, co powiedzieliśmy, można zastosować do społecznej nauki Kościoła. Jeśli zadowolimy się wykładaniem tej nauki, nawet w sposób odpowiadający aspiracjom robotników, a nie przejdziemy do działania — wszystko to pozostanie w ich odczuciu tylko gadaniną."
(*5 ans...*, s. 132—140)

SWOISTA LOGIKA

„W typowym rozumowaniu robotniczym wniosek wyprzedza przesłanki. Ma charakter intuicyjny. Przesłanki pełnią rolę drugorzędną, służą uzasadnieniu intuicji. Inaczej mówiąc prawdziwa siła robotniczej logiki nie spoczywa w przesłankach, które wynajduje się dla podtrzymania przyjętych twierdzeń, lecz w motywach, których działanie sprawiło, że dane twierdzenia są przyjęte. Jeśli chcemy zrozumieć tę logikę, musimy zwracać uwagę nie tyle na przedstawiane argumenty, co na prawdziwe motywy — te należy wykryć.

Weźmy za przykład dyskusję nad stosowaną w przemyśle kontrolą czasu wykonywania poszczególnych czynności przy taśmie. Robotnicy sprzeciwiają się gwałtownie i bezwzględnie takiej kontroli — pracodawcy starają się ją usprawiedliwić i uzasadnić. Wydaje się, że patrząc obiektywnie nie można wszelkiej takiej kontroli potępić — jeśli przeprowadzana jest uczciwie i liczy się z ludzkimi możliwościami. Lecz dyskusja do niczego nie prowadzi. Robotnicy są przekonani, że taka kontrola jest zawsze niesprawiedliwa. A oto racje, dla których tak twierdzą — wykryłem je w toku długich rozmów:

— Kontrola jest skutecznym środkiem podniesienia wydajności pracy kosztem robotnika zmuszonego do większego wysiłku. Jest to więc zaostrzenie kapitalistycznego wyzysku. Nawet gdy za wyższą wydajność uzyska się premię, to będzie to tylko drobny ułamek prawdziwego zysku przedsiębiorcy. Wprowadzenie kontroli jest korzystne wyłącznie dla przedsiębiorcy, nie służy dobru robotników.

— Normy i kontrolę wprowadza się na mocy decyzji kierownictwa i dokonują jej specjaliści. Robotników nikt się o nic nie pyta, nie włącza się ich we wstępną fazę opracowania norm i systemu kontroli. Nie okazuje się zaufania wobec nich, traktuje się ich jakby nie byli ludźmi. A więc kontrola jest nowym zamachem na godność robotników.

— Kontrola będzie oddziaływać w kierunku przyspieszenia tempa pracy i tym samym będzie powodować jeszcze większe zmęczenie i otępienie. Skutkiem jej będzie dalsza degradacja człowieka... Kontrola wprowadzi jeszcze większy podział wśród robotników... i tym samym osłabi ruch robotniczy.

Przesłanki, które tu przedstawiłem, nie leżą w sferze abstrakcyjnych zasad — wiążą się z konkretnym życiem fabryki. Gdy wykryliśmy je — trudno się dziwić opozycji. Zdajemy sobie wtedy sprawę z realnych trudności, które muszą być pokonane: inaczej niezadowolenie będzie trwało, wszelkie wyjaśnienia do niczego nie doprowadzą." (5 *ans*..., s. 140—144)

DUSZA ROBOTNIKA

„»Ludzie nie dzielą się na dwa rodzaje — robotników i nie-robotników«. Lecz robotnik aż do samej głębi swego bytu jest ukształtowany przez warunki, w których żyje i wpływy, jakim jest poddany. W tym tylko sensie możemy mówić o duszy robotniczej, o specyficznej mentalności warunkującej takie a nie inne reakcje...

Trzeba pamiętać, że cechy charakterystyczne mentalności robotniczej nie są we wszystkich krajach takie same... To, co powiem, odnosi się do świata robotniczego Francji: konkretnie przemysłowych dzielnic Lyonu w ostatnich latach..."
(5 *ans*..., s. 155—157)

WPŁYW PRACY FIZYCZNEJ

„Praca rąk jest przyczyną dumy robotnika — tego, który sobie z nią dobrze radzi... Lecz z drugiej strony praca ręczna jest także przyczyną upokorzeń. W świecie współczesnym robotnik nie zawsze jest szanowany tak, jak na to zasługuje... Wreszcie praca fizyczna jest także źródłem cierpień i często przyczyną degradacji człowieka. Można dużo mówić o jej pięknie, lecz każda długotrwała praca fizyczna otępia. I zmęczenie, jakie wywołuje, jest różne od zmęczenia powodowanego przez inne rodzaje zajęć...

Pracy fizycznej zawsze towarzyszyć będzie to zmęczenie, i zawsze będzie ono do pewnego stopnia otępiać — lecz nie powinno pozbawiać człowieka cech ludzkich.

Fakt, że Kościół w obecnych warunkach w praktyce nie pozwala, aby księża pracowali jako robotnicy, ponieważ to jest nie do pogodzenia z ich kapłaństwem, jest poważnym ostrzeżeniem, które powinno skłonić przedsiębiorców do refleksji. Podobny problem mamy w stosunku do braci zakonnych. Stolica Święta każe nam szukać dla nich ludzkich warunków pracy, w których mogliby prowadzić autentyczne życie religijne. Czyż nie daje do myślenia, że tylko z wielkim trudem można znaleźć pracę odpowiadającą tym wymaganiom?

Bardzo to dziwne, że większość naszych współczesnych jest zdania, że kwestia warunków pracy robotniczej jest dziś już zdezaktualizowana.

Co mamy sądzić o cywilizacji, która ze spokojnym sumieniem zgadza się, aby miliony ludzi prowadziły rodzaj życia, jaki Kościół uznać musi za niezgodny z normalnymi warunkami życia kapłańskiego?"
(5 *ans*..., s. 159—164)

POCZUCIE KRZYWDY

„Aby je zrozumieć, trzeba najpierw pojąć, co oznacza w świecie robotniczym sprawiedliwość...

Zwróćmy najpierw uwagę na fakt, że ocena jakiegoś czynu czy osoby z punktu widzenia sprawiedliwości nie opiera się na wynikach rozumowania, lecz jest wyrazem intuicji. Co więcej: na ogół wobec tej samej sytuacji wszyscy robotnicy reagują podobnie. Ich intuicja jest więc pod wpływem jakiegoś czynnika stałego, obowiązującego powszechnie, przynajmniej w obrębie robotniczego świata.

...mówiąc o sprawiedliwości robotnicy mają jasną świadomość, że tym samym wydają sąd wartościujący o pewnej treści obiektywnej. Kiedy mówią: »To jest niesprawiedliwe«, nie chcą powiedzieć, że cierpią, że są tym dotknięci — lecz że ich zdaniem postępuje się w stosunku do nich niewłaściwie, niesprawiedliwie.

»Być sprawiedliwym« w stosunku do robotników to znaczy przede wszystkim traktować ich jak ludzi.

Sprawiedliwość nie jest na pierwszym miejscu kwestią wynagrodzenia czy świadczeń: tu chodzi o stosunki między osobami.

Na poczucie krzywdy składa się szereg elementów: W wielu ośrodkach trudne jeszcze warunki życia, zbyt szybki rytm pracy. Prawie wszyscy robotnicy uważają też obecny podział dochodu przedsiębiorstw za niesprawiedliwy. Poczucie, że jest się ofiarą niesprawiedliwości, nie przejawia się stale na zewnątrz, nie jest nawet stale przeżywane świadomie. Niemniej jest ono głęboko zakorzenione w duszy robotnika — wciąż trwa, przynajmniej w sposób nieświadomy. Zapominać o tym byłoby poważnym błędem."
(5 *ans*..., s. 164—171)

SOLIDARNOŚĆ

„Wszyscy twierdzą zgodnie, że solidarność jest jedną z najznamienitszych cech świata robotniczego i słusznie cieszy się ona ogromnym uznaniem. Żadna inna klasa społeczna nie odznacza się nią w tym stopniu...

O tyle, o ile mogłem brać udział w życiu robotników, zasmakowałem też (w najściślejszym znaczeniu tego słowa) w solidarności robotniczej. Znalazłem w tym świecie rodzaj przyjaźni prostej, bezpośredniej, szczerej i lojalnej, jakiej nigdzie indziej nie spotkałem. Nie znaczy to, oczywiście, że poza światem robotniczym nie ma przyjaźni. Zdarza się ona i w świecie mieszczańskim i, Bogu dzięki, także wśród duchownych. Ale to nie to samo. Te przyjaźnie oparte są na wyborze osoby przez osobę — natomiast przyjaźń zbiorowa nie jest cechą tych środowisk. Występuje ona z reguły w środowisku robotniczym: »Wszyscy jesteśmy towarzyszami«. Nie znaczy to, aby solidarność robotnicza była ze wszystkim doskonała. Spotyka się i wśród nich egoizm i indywidualizm. Ponadto będąc przyjaźnią kolektywną solidarność nie zapewnia tego, czego człowiek oczekuje od przyjaźni osobistej. Czasem solidarność jest tylko powierzchowna. W ostatnich latach, w miarę jak materializm praktyczny przenika do środowisk robotniczych budząc chęć szybkiego awansu osobistego i osiągnięcia komfortu — solidarność robotnicza jest coraz bardziej zagrożona. Pomimo to przetrwała dotąd i przejawia się w różnych okolicznościach w sposób wręcz wspaniały...

Nasi bracia pracujący w fabryce nieraz podkreślali solidarność, z jaką spotykają się w pracy. Wyraża się ona na dwa sposoby: we wzajemnej pomocy i we wspólnym działaniu. Tak np. chętnie pomaga się nowemu towarzyszowi ucząc go, jak radzić sobie z robotą, jak posługiwać się narzędziami. Jeśli chodzi o działanie, to ogólna soli-

darność jest jego koniecznym warunkiem. Oczywiście, zdarzają się niedociągnięcia. Niektórzy ludzie pozostają poza wszelką akcją — ci zwłaszcza, którzy dążą do osobistego awansu. Ale sumienie — tak zbiorowe jak indywidualne — potępia taką postawę. Ludzie sami wstydzą się tak postępować, nawet gdy wynajdują racje na swoje usprawiedliwienie...

Patriotyzm robotniczy jest różny od patriotyzmu innych warstw społecznych. Zwłaszcza nie jest on ani imperialistyczny, ani zaczepny, ani militarystyczny...

...przyznawano, że od wszystkich Francuzów można żądać ofiar na rzecz kraju, ale sprzeciw budzi sposób, w jaki te ofiary narzuca się robotnikom. »Ubodzy zawsze muszą płacić...«

Świat robotniczy instynktownie troszczy się o dobro wspólne tak na płaszczyźnie narodowej, jak na płaszczyźnie klasowej, lecz poczucie krzywdy sprawia, że często mówi się: »Niech inni zaczną. Inaczej robotnicy sami będą musieli ponieść wszystkie koszty«."
(5 *ans*..., s. 176—183)

NADZIEJA I OFIARNOŚĆ ROBOTNICZA

„Nie będę tu mówić o wysiłku dokonanym przez robotników dla osiągnięcia wyższej stopy życiowej dla siebie lub dla rodziny. Pozostaniemy przy linii określonej przez solidarność, mowa będzie o wysiłku w kierunku zbiorowego awansu klasy robotniczej. Wysiłek ten ma swoje źródło w tym, co nazywa się zwykle nadzieją robotniczą.

Nie chodzi tu o nadzieję — cnotę teologiczną (choć robotnicy chrześcijanie mogliby w niej znaleźć mocne oparcie nadprzyrodzone), lecz o zbiorowej nadziei ludzkiej. Nadzieja ta dla wielu staje się źródłem energii, ofiarności i entuzjazmu. Różni się więc od solidarności, ta bowiem może zrodzić się także wśród zrezygnowanych, poddających się losowi. Lecz gdy solidarność i nadzieja łączą się ze sobą, świat robotniczy staje się zdolny do niezwykłej ofiarności i szlachetności. Ta ofiarność nie rachuje...

Marksiści odwołują się do nadziei i ofiarności robotników — ale te cechy mentalności robotniczej nie są ich dziełem, one wynikają z samej głębi duszy robotniczej... Pozostając na płaszczyźnie czysto ludzkiej nadzieja robotnicza opiera się na przekonaniu o sile i słuszności sprawy...

Powinniśmy zastanowić się, czy dotychczas umieliśmy należycie ocenić wartość robotniczej nadziei. Aby naprawdę zrozumieć masy robotnicze a zwłaszcza postawę działaczy, trzeba bezpośrednio, na miejscu przekonać się, co oznacza dla duszy robotniczej nadzieja na lepszą przyszłość...

Dodam tu jeszcze jedną ważną uwagę: aby osiągnąć cele, jakie sobie stawia w walce o sprawiedliwość, świat robotniczy potrzebuje wielkiej jedności. Nie oznacza to, że odrzuca on wszelki pluralizm... lecz że czuje, iż tylko wtedy dopnie swego, gdy naprawdę będzie zjednoczony...

Dlatego też pewien rodzaj antykomunizmu nigdy nie będzie zrozumiały dla klasy robotniczej. Nie wszyscy robotnicy są komunistami, nie wszyscy chcieliby zwycięstwa komunizmu. Ale robotnicy-komuniści są ludźmi pracy jak wszyscy. Jeśli chce się ich wykluczyć, tym samym osłabia się możliwości ruchu robotniczego. Próba wykluczenia komunistów ze wspólnego działania zawsze będzie uznana za przejaw postawy antyrobotniczej. Ludzie Kościoła popierający taką postawę

wywołują przekonanie, że Kościół jest przeciw robotnikom. Żadne wyjaśnienia, nawet same w sobie słuszne nie zmienią tego głębokiego przekonania."
(*5 ans...*, s. 183—189)

Na marginesie tych uwag warto może zaznaczyć, że książka Ancela została w zasadzie napisana i przygotowana do druku przed publikacją Encykliki *Mater et Magistra*, i, jak można przypuszczać, była już czytana i dyskutowana w kołach kościelnych. Wydaje się, że pewne wnioski i postulaty Ancela są bardzo zgodne z duchem a także i literą tej Encykliki. Jeszcze wyraźniejszą zbieżność postawy możemy stwierdzić w stosunku do testamentu Jana XXIII — jakim jest encyklika *Pacem in terris*.

NOWE SPOJRZENIE

Bezpośredni kontakt z ludźmi ma ogromne znaczenie wychowawcze — przede wszystkim przyczynia się on do podważenia utartych, stereotypowych opinii. Robotnicy, którzy zetknęli się ze wspólnotą w Gerland, musieli na nowo postawić sobie problem Kościoła: gotowe formułki przestały pasować, już nie było z góry wiadomo, co sądzić o Kościele.

Jednak gdy chodzi o długofalowe, szersze skutki tego eksperymentu, to może ważniejszy jest fakt, że w podobny sposób wpłynął on także na postawę uczestniczących w nim kapłanów. I oni także zobaczyli na nowo czym jest Kościół (do tej sprawy jeszcze wrócimy) — a także nauczyli się mniej schematycznie widzieć i oceniać tendencje, kierunki i prądy ideowe dominujące w świecie robotniczym.

Oto znamienne refleksje, jakie między innymi znajdujemy w książce Ancela:

„Marksizm. Według Marksa wzrost wartości materii pochodzi wyłącznie z pracy, jaka w nią jest włożona. A więc wartość dodatkowa powinna należeć wyłącznie do ludzi pracy, podczas gdy w ustroju kapitalistycznym przypada ona wyłącznie kapitałowi, który nie pracuje. Pracownicy otrzymują tylko wynagrodzenie konieczne, aby pracowali dalej i płodzili dzieci — przyszłych pracowników w służbie kapitału...

Dopóki kapitaliści postępują zgodnie z zasadami liberalizmu ekonomicznego, czy równie materialistyczną zasadą maksimum produkcyjności, tak długo nikt nie będzie mógł przekonać robotników, że ta teoria jest fałszywa...

Stosuje się to do wszystkich teorii marksistowskich, a w każdym razie do tych, które zostały ogólnie przyjęte przez świat robotniczy. Nie są one akceptowane z jakichś racji metafizycznych czy scjentystycznych, lecz na mocy doświadczenia. Odpowiadają one spontanicznym przekonaniom. Czysto teoretyczna argumentacja skierowana przeciw ich podstawom filozoficznym i naukowym jest psychologicznie chybiona.
(*5 ans...*, s. 197—199)

L a i c y z m. Nie chcę tu definiować laicyzmu. Powiem tylko, że od strony pozytywnej jego cechą charakterystyczną jest wywyższenie człowieka i jego praw. Nawiązuje on wyraźnie do filozofii XVIII wieku i do Rewolucji Francuskiej. Od strony negatywnej cechuje go przede wszystkim opozycja wobec Kościoła.

Racjonalistyczny laicyzm podbił francuski świat robotniczy stopniowo, poczynając od drugiej połowy XIX wieku. Przyczynił się bardzo pozytywnie do umocnienia poczucia godności osobistej robotników, do zrozumienia zasady równości między ludźmi, i tym samym sprawił, że dotychczasowa sytuacja robotników stała się czymś nie do przyjęcia. Laicyzm dał także robotnikom kult dla nauki i kazał pokładać w niej nadzieję. Jego wpływ był więc głównie pozytywny... Laicyzm wywiera dziś wpływ wielostronny i pochodzący z różnych źródeł. Myśl robotnicza jest dziś na ogół myślą laicką. Wiele typowych reakcji robotniczych przynajmniej częściowo trzeba przypisać wpływom laicyzmu: jak na przykład opór wobec wszystkich form paternalizmu, wciąż rosnące pragnienie wyższej kultury naukowej...

Trzeba dobrze rozróżniać głęboką treść laicyzmu i formy jej realizacji. Należałoby też przeanalizować pamięć zbiorową, aby wykryć niektóre motywy tkwiące u podstaw pewnych stanowisk antylaickich. Nastawienie antylaickie jest często w istocie nastawieniem konserwatywnym, antydemokratycznym... Istnieje antylaicyzm bardziej polityczny niż religijny...

Choć laicyzm popularny, ludowy posiada wiele wartości pozytywnych trzeba pamiętać, że wiąże się z nim nie tylko antyklerykalizm, lecz i niechęć wobec religii. Nawet „słuszne" tezy laicyzmu nie są bez zarzutu. Lecz na płaszczyźnie świadomości robotniczej wprowadzenie koniecznych rozróżnień i niuansów wydaje mi się prawie niemożliwe. (*5 ans...*, s. 202—204)

M a t e r i a l i z m   p r a k t y c z n y. Materializm dialektyczny wymaga od swoich zwolenników całkowitej ofiary na rzecz obalenia kapitalizmu i budowy przyszłego społeczeństwa komunistycznego. Materializm praktyczny przeciwnie — jest egoistycznym poszukiwaniem doczesnego zadowolenia. Popadając w materializm praktyczny robotnik zaczyna bać się komunizmu, który zbyt wiele wymaga.

We wszystkich warstwach społecznych przejawia się w różnych formach pewien instynktowny materializm praktyczny, tzn. jakieś przywiązanie do dóbr ziemskich i pragnienie użycia. W swoistej formie tego rodzaju materializm zawsze istniał także w świecie robotniczym.

Wśród jego charakterystycznych przyczyn trzeba przede wszystkim wymienić niepewność zatrudnienia i małe zarobki — z całym niepokojem, brakami, niedostatkiem i obawami, jakie taka sytuacja życiowa pociąga za sobą. Nie łatwo oderwać się od kłopotów ziemskich, gdy nie wiadomo, czy nie zostanie się bezrobotnym, gdy nie można wyżywić i odziać rodziny, gdy trudno zapewnić jej odpowiednie mieszkanie. Ten rodzaj materializmu umacniany jest przez często jeszcze dehumanizujące warunki pracy i brak szerszej kultury ogólnej...

Lecz obok tego materializmu instynktownego, mimowolnego raczej, szerzy się dziś w klasie robotniczej nowy materializm praktyczny, który stawia pieniądze i dobrobyt w centrum ludzkiego życia.

W latach, które spędziłem w Gerland (1954—1959), obserwowałem ten proces bardzo wyraźnie... Jestem jak najdalszy od jakiegokolwiek potępiania czy pomniejszania znaczenia, jakie ma poprawa warunków życia robotników. Można ubolewać, że dokonuje się ona tak powoli i z tyloma trudnościami. Wiąże się ona przecież nie tylko ze zwykłym wzro-

stem dobrobytu lecz także z nowymi możliwościami kulturalnymi, lepszym wychowaniem i wykształceniem dzieci itp. Niestety, jednak nie wszyscy liczą się z właściwą hierarchią wartości i nie wszyscy godzą się z nieuniknioną zwłoką. Niektórzy wpadają w rodzaj oszołomienia. Urządzenia domowe, samochód i telewizja stają się pierwszym celem życia. Aby je zdobyć — co w ogólnie dość jeszcze ciężkich warunkach nie łatwe — bierze się nadgodziny, względnie dwie prace, pracują żony i matki, kupuje się na kredyt i oszczędza na jedzeniu, aby płacić raty. Wszystko to sprawia, że wielu robotników zapomina o zbiorowym awansie, rezygnuje z solidarności na rzecz awansu indywidualnego, postępując mniej lub więcej egoistycznie."
(5 *ans*..., s. 204—206)

WPŁYW CHRZEŚCIJAŃSTWA

„Na pierwszy rzut oka wpływ chrześcijaństwa wydawałby się słaby — lecz wkrótce przekonałem się, jak skomplikowane jest to zagadnienie i że trzeba odróżniać to, co określa się jako „przeżytki chrześcijańskie", od przetrwania wpływów chrystianizmu. Chrzest, uroczysta Pierwsza Komunia, ślub i pogrzeb kościelny nie wywierają dostrzegalnego wpływu na świat robotniczy; także i praktyki religijne nie wywierają go, jeśli traktowane są formalistycznie i nie towarzyszy im zaangażowanie chrześcijańskie. Znów nie chcę generalizować — są to moje spostrzeżenia z tych pięciu lat. Oczywiście, trzeba pamiętać, że zanikowi praktyk religijnych towarzyszy osłabienie wiary, i zanik ten jest jedną z oznak procesu dechrystianizacji.

Ale podczas pobytu w Gerland przekonałem się, że w przeciwieństwie do praktyk religijnych wpływ chrystianizmu jest większy, niż się spodziewałem. Świat robotniczy przejawia tyle cech i wartości, których istnienia nie sposób inaczej wytłumaczyć. Większość tych wartości ma charakter czysto ludzki, ale w tej formie chyba by nie istniały, gdyby nie wieki chrześcijaństwa we Francji... Proces dechrystianizacji jest bardzo złożony: może oznaczać zanik życia chrześcijańskiego, opanowanie go przez materializm praktyczny — i może oznaczać coś innego, a mianowicie zastąpienie wartości chrześcijańskich przez inne wartości religijne lub ideał ziemski... Dechrystianizacja jako taka nie jest przedmiotem doświadczenia — obserwujemy tylko jej zewnętrzne przejawy, a jest ona przecież procesem wewnętrznym. Można ten proces badać naukowo. Nie posiadając odpowiednich warunków do tego, starałem się przede wszystkim zebrać praktyczne doświadczenie, ujmujące głównie jakościowy (a nie ilościowy) aspekt dechrystianizacji.

W rzeczywistości bardzo trudno poznać prawdziwą głęboką postawę człowieka w stosunku do religii i praktyk religijnych. Twierdzenia i zaprzeczenia nie zawsze znaczą to, co przypuszczamy... Istnieje wiele postaw.

1. Zdarza się, że wiara pozostaje żywa mimo braku praktyk. Często rzecz tak się przedstawia, gdy chodzi o ludzi młodych z przekonaniem składających wyznanie wiary w dniu Pierwszej Komunii. Lecz już następnego dnia presja środowiska staje się tak silna, że praktykowanie staje się moralną niemożliwością. Niemniej wiara skłania do częstej modlitwy i kształtuje sumienie przynajmniej do pewnego stopnia.

2. Wiara jest uśpiona, ale istnieje i dość łatwo budzi się w pewnych okolicznościach. Człowiek przypomina sobie o modlitwie w niebezpieczeństwie śmierci czy np. na pogrzebie towarzysza.

Np. taki fakt: rozmowa o akcji związkowej i trudnościach, na jakie narażeni są delegaci, tak ze strony pracodawców jak i towarzyszy. W pewnej chwili delegat związkowy z ramienia CGT, niepraktykujący, mówi z przekonaniem: »Trzeba być świętym, żeby być delegatem... Są chwile kiedy czuję, że trzeba się modlić«.

3. Wiara antyklerykałów. Pewni ludzie gwałtownie przeciwstawiają się Kościołowi i kapłanom, kpią ze wszystkich »księżych zabobonów« itp. Mówią bardzo głośno, że oni w »to wszystko« nie wierzą. Zanim się uwierzy temu oświadczeniu, trzeba wiedzieć, co oni odrzucają. Czasem nie jest to ani Bóg, ani Chrystus, ani nawet Kościół, którego na ogół prawie nie znają... Sprzeciw budzą pewne pojęcia o Bogu, Chrystusie i Kościele, istotnie godne potępienia, albo postępowanie chrześcijan co najmniej wątpliwe moralnie. Przekonałem się niejednokrotnie, że gwałtowność ich ataków świadczy o pragnieniu absolutu i czystości, które nie jest heretyckie, choć bywa dalekie od słodyczy Jezusa i cierpliwości Ojca niebieskiego...

4. Wiara jest tak uśpiona, że na płaszczyźnie świadomej nie można wykryć jej istnienia.

Nie należy przeceniać zewnętrznych objawów dechrystianizacji. Pomimo spadku praktyk religijnych i nawet zaniku wiary, nie można twierdzić, że świat robotniczy jako taki jest zdechrystianizowany. Natomiast prawdą jest, że w wielu środowiskach proces dechrystianizacji już się dokonał lub prawie dokonał, a w całym świecie robotniczym ulega on zaostrzeniu, zwłaszcza w ostatnich latach pod wpływem materializmu praktycznego."
(5 *ans*..., s. 207—220)

ŚWIAT ROBOTNICZY A KOŚCIÓŁ

„Świat robotniczy nie zna tajemnicy Kościoła. Jest on dlań organizacją społeczną z przywódcami — papieżem, biskupami, księżmi — z instytucjami — szkołami, dziełami miłosierdzia i organizacjami. Celem tej instytucji jest przetrwanie, rozwój, zdobywanie nowych członków. Kościół jest wielkim przedsiębiorstwem, bogatym i wpływowym, które ma swoje sukcesy i niepowodzenia, ale stara się prosperować jak najlepiej, podobnie jak inne ziemskie przedsięwzięcia.

Często przeciwstawia się Kościół Chrystusowi i jego Ewangelii. Kościół wydaje się obcy, bo na skutek swego postępowania znajduje się poza światem robotniczym, wywołuje wrażenie, że jest związany z tymi ludźmi i instytucjami, które świat robotniczy uważa za swoich wrogów. Niestety, to zbiorowe ogólne mniemanie w obecnych warunkach jest chyba nie do obalenia.

Dzięki lekturze, radiu, filmom i telewizji, a ostatnio także dzięki podróżom, świat robotniczy wie dziś o bogactwach znajdujących się w kościołach katolickich. Obserwuje się splendor ceremonii religijnych. Robotnicy uczestniczący w zebraniach ogólnych spółek akcyjnych wiedzą dobrze, że Watykan posiada akcje wielkich przedsiębiorstw — i mówią o tym towarzyszom. Znana jest wartość majątku nieruchomego należącego do instytucji kościelnych. Wszystko to dzieje się w epoce, która coraz bardziej traci zmysł Boga — i gdy coraz lepiej zdajemy sobie sprawę z nędzy krajów gospodarczo niedorozwiniętych. Świat robotniczy jest dziś bezwzględnie przekonany, że Kościół jest bogaty i nadal się wzbogaca. »A Chrystus był biedny« mówią robotnicy.

Co na to powiedzieć? Jakie stanowisko zająć wobec takiej postawy?

Próbuje się tłumaczyć to na różne sposoby, cierpi się — w końcu pozostaje tylko milczenie."
(*5 ans...*, s. 221—232)

*

Zrozumienie świata robotniczego i dominujących w nim postaw pozwala głębiej i bardziej prawidłowo uchwycić istotę misji kapłańskiej w świecie robotniczym — jej specyfikę, ograniczenia, możliwości i trudności. Świat obcy religii stawia świadkom Chrystusa specjalne wymagania. Życie z wiary jest w nim narażone na wiele niebezpieczeństw. A jednak tego świata nie wolno opuścić — skoro żyją w nim nasi bracia. Ancel obszernie zajmuje się różnymi problemami, jakie stają przed pracującymi księżmi i braćmi zakonnymi. Porusza też wiele zagadnień związanych z duszpasterstwem robotników, reorganizacją życia parafialnego, współpracą między poszczególnymi placówkami misyjnymi itp. Niesposób nawet na kilkudziesięciu stronach omówić dokładniej treść tak bogatej książki. Ograniczamy się więc do zasygnalizowania najbardziej może charakterystycznych tematów i ujęć. Chodzi przede wszystkim o sprawę najbardziej kontrowersyjną: zaangażowanie doczesne kapłanów.

OBECNOŚĆ

1. „Kapłan nie może być naprawdę obecny w świecie robotniczym, jeśli oddziela się od Kościoła.

Gdy pracujący księża jasno zaznaczają swoją jedność z innymi kapłanami i ze swoim biskupem, wówczas robotnicy staną wobec tajemnicy Kościoła: »Oto księża, którzy z pewnością są z nami, żyją jak my, pracują jak my, cierpią jak my, dzielą naszą nadzieję i nasze działanie. I ci sami księża pokazują nam, że są w pełni członkami Kościoła, że biskupi aprobują ich działalność, że są w zgodzie z innymi księżmi... Czyżby to oznaczało, że Kościół naprawdę jest z nami? A cóż to w ogóle jest Kościół?«

Sam laikat chrześcijański nie wystarczy, aby Kościół był obecny w świecie robotniczym. Lecz, aby bariera została przełamana, nie wystarczy też działanie poszczególnych kapłanów. Całe duchowieństwo musi podjąć realizację postulatów takich jak większa prostota w stylu życia, ubóstwo, gotowość do współpracy ze świeckimi itp. Nie istnieje taki obowiązek prawny, ale wzywa do tego miłość Chrystusa, który chce wszystkich zbawić.

Księża świeccy i zakonni, niezależnie od tego, wobec kogo pełnią obowiązki duszpasterskie, powinni unikać wszystkiego, co w ich słowach i postępowaniu mogłoby potwierdzać przekonanie, że Kościół jest z możnymi i bogatymi. Chodzi tu nie tylko o kazania, lecz także o stosunki towarzyskie i o znaczenie, jakie ma dla robotników udział księży w pewnych świeckich uroczystościach. ...Świat robotniczy nie zapomniał jeszcze, jak papież Pius XII dekorował orderem generała Franco. Nieraz próbowałem wyjaśnić robotnikom ten gest papieża. Wyjaśniałem, że ilekroć jakieś państwo zawiera konkordat ze Stolicą Apostolską, jego szef otrzymuje order papieski. Lecz moje wyjaśnienia nie zostały nigdy przyjęte. W tej czy innej formie zawsze otrzy-

mywałem tę samą odpowiedź: »Jeśli Papież daje order Franco, to znaczy, że zgadza się na sposób, w jaki Franco postępuje z robotnikami«.

2. Można być obecnym w świecie robotniczym — obecnym w sensie socjologicznym — tak jak Jezus był obecny w Nazarecie przez trzydzieści pierwszych lat swego życia, lub tak jak był obecny w Palestynie podczas swego życia publicznego. Jego współobywatele nie zawsze rozumieli Go, zwalczali, nawet chcieli zabić — ale nikt nie mógł uważać Go za kogoś obcego.

Można też być obecnym tak jak św. Paweł w świecie grecko-rzymskim. Wiadomo było, że jest on Żydem. Lecz w takim stopniu stał się wszystkim dla wszystkich, że wszyscy mogli go przyjąć nie jak obcego, lecz jak brata.

Istnieją różne formy i stopnie obecności w świecie robotniczym. Pierwszym warunkiem jest miłość. Chcieć pracować fizycznie jest znakiem, że chce się być z robotnikami. Nigdy nie zapomnę pewnej uwagi robotnika, chrześcijanina, zaangażowanego w pracy apostolskiej. Kiedy dowiedział się o tym, że zdecydowałem się dzielić życie robotników i otrzymałem na to pozwolenie — przyszedł mnie odwiedzić. Przywitał mnie słowami: »A więc odtąd ksiądz będzie z nami...« Zrobiło mi się przykro: znałem go od dawna i wierzyłem, że przynajmniej robotnicy-chrześcijanie przekonali się, że jestem z nimi przez moją przyjaźń, pragnienie poznania ich i poparcie dla ich słusznych aspiracji. Ale to nie było dosyć.

Praca najemna — fizyczna lub inna — stanowi dla kapłana sposób wykazania, że jego motywy są czyste. Jeśli bogaci utrzymują kapłana, to on nie jest naprawdę wolny. Wielu robotników nie zastanawia się nawet nad kwestią dochodów księży: oczywiście bogaci ich utrzymują. Dopiero fakt, że dany kapłan, podobnie jak oni sami, żyje wyłącznie z pensji, naprawdę daje do myślenia."
(5 *ans*..., s. 254—289)

ZAANGAŻOWANIE DOCZESNE

„Biorąc udział w życiu robotników odczuwałem coraz silniejszy bunt wewnętrzny przeciw niesprawiedliwości, którą dotknięta jest ta warstwa społeczna i wielkie pragnienie działania na rzecz wyzwolenia robotników z wyzysku, którego są ofiarami.

Pewnego dnia jeden z robotników zapytał mnie, czemu kapłani nie biorą udziału w akcji związkowej. Moja spontaniczna odpowiedź brzmiała: »Nie kuście nas«.

Powiedziałem to dlatego, że moim zdaniem musimy dążyć do tego, aby świat robbtniczy przyjął nas jako kapłanów — a nie w jakimkolwiek innym charakterze. Inaczej na próżno podejmowalibyśmy wszystkie nasze wysiłki. Nie wiem, czy potrafię wyjaśnić tę myśl. Modlę się do Ducha Świętego, aby zechciał oświecić tych, co czytają te słowa. Rzecz jest niezmiernej wagi. Przede wszystkim chcę zaznaczyć, że moim zdaniem to samo, co w stosunku do kapłana jest pokusą — dla człowieka świeckiego jest ścisłym obowiązkiem. Kapłan ma zrezygnować z zaangażowania doczesnego z dwóch względów: po pierwsze dlatego, że ma troszczyć się o wykonanie własnej misji, a po drugie z tej racji, aby dopuścić ludzi świeckich do pełnej odpowiedzialności za tę domenę życia. Ale to jest trudne. Trzeba pamiętać, że świat robotniczy nie może dziś zrozumieć tej rezygnacji. Narażeni jesteśmy na zarzuty, na które nie umiemy odpowiedzieć.

Robotnicy mówią: »Gdybyście zaangażowali się po naszej stronie,

to wtedy nastałaby jakaś równowaga. Tylu księży współpracuje z kapitalistami. Trzeba, aby byli i tacy, którzy są z nami«. Inni dodają: »Czyż Kościół nie podejmował misji doczesnej w obronie ludu? Czyż biskupi nie chwytali za broń, aby wraz ze swymi wiernymi stawiać opór barbarzyńcom czy muzułmanom?« Słyszy się też głosy: »Niektórzy księża dostają pozwolenie na pełnienie funkcji poselskich i biorą udział w polityce. Czemu ksiądz nie mógłby być delegatem związkowym?«
Jestem zdania, że w świetle Ewangelii rezygnacja z zaangażowania jest uzasadniona. Ale trzeba uściślić jej sens.
Misja kapłańska jest identyczna z misją Chrystusa, który nie budował społeczności ziemskiej — jego troską było udzielanie ludziom życia Bożego.
Ale trzeba z całą mocą podkreślić, że ta rezygnacja z zaangażowania doczesnego nie może dotyczyć wyłącznie apostołów świata robotniczego. Nie można mieć za złe dawnym księżom-robotnikom ich zaangażowania doczesnego, jeśli nie jest się wolnym od równie doczesnego zaangażowania, choć w innym kierunku... Zawsze warto pamiętać i rozważać przypowieść o źdźble i belce" (Mat 7 3—5).
(*5 ans*..., s. 268—273)

*

Zadania apostolskie do wykonania w świecie robotniczym są bardzo liczne i urozmaicone. Jedną z wielkich zalet książki — i postawy Ancela jest prawdziwe i szczere uznanie tej rozmaitości. Wielkie żniwo potrzebuje robotników o różnych specjalnościach i metodach działania. Przywiązany głęboko do swej rodziny zakonnej, Ancel widzi w niej jeden ze środków, którym Opatrzność może posłużyć się dla zbliżenia robotników do Kościoła — ale nie środek jedyny. Znamy już jego postawę wobec księży-robotników. Wspomina on także bardzo życzliwie o działalności o. Loewa, dominikanina, jednego z pionierów tego rodzaju apostolstwa. Często powołuje się na przykład Małych Braci od Jezusa. Zasadniczą różnicę między ich życiem a ideałami Prado widzi w fakcie, że Mali Bracia są zakonnikami kontemplacyjnymi, podczas gdy o. Chevrier, założyciel Prado, miał na myśli przede wszystkim bezpośrednią ewangelizację słowem. Niemniej prostota i duch modlitwy, panujący we wspólnotach Małych Braci, może być wzorem dla wszystkich apostołów świata robotniczego. W obrębie tego świata Ancel widzi szczególne zadania swoich misjonarzy w zajęciu się przede wszystkim robotnikami niewykwalifikowanymi, sub-proletariuszami, którzy często znajdują się poza wszelką wspólnotą, nawet tak skądinąd otwartą wspólnotą robotniczą. Nie przewiduje natomiast ani pracy z dziećmi, ani duszpasterstwa kobiet czy prowadzenia katechumenatu. Można powiedzieć, że obiera drogę bardzo trudną, ale, jak tego dowodzi jego książka, Ancel jest człowiekiem jednocześnie odważnym i roztropnym. Na zakończenie tego przeglądu wypada życzyć mu „Szczęść Boże".

oprac. **H. B.**

O DOROBKU FILOZOFII POLSKIEJ W DWUDZIESTOLECIU 1944—1964

VII TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KUL (24—28 II. 1964)

Tegoroczny Tydzień Filozoficzny KUL zorganizowany przez Koło Filozoficzne Studentów, miał charakter, ze względów niezależnych od organizatorów, czysto wewnątrzuczelniany, co spowodowało obniżenie temperatury dyskusji w porównaniu na przykład z I czy II Tygodniem, kiedy to wypowiedzi głoszone przez przedstawicieli różnych środowisk filozoficznych i nie tylko filozoficznych „gorzały", świadcząc o namiętnym zaangażowaniu dyskutantów w pozornie „oderwane od życia" problemy. Charakter wewnątrzuczelniany imprezy odbił się także, rzecz jasna, i na ilości słuchaczy-uczestników. Z żalem trzeba stwierdzić, że mimo wszystko mogłoby ich być więcej. Nie mogę tutaj powstrzymać się od powtórzenia uwagi rzuconej z pewnym odcieniem melancholii w „kuluarach" przez o. prof. Krąpca, że w Niemczech na najbardziej „głupi" odczyt filozoficzny przychodzą setki...

VII Tydzień stanowił próbę spojrzenia na naszą polską myśl filozoficzną ostatnich dwudziestu lat i na jej dorobek. Podsumowania tego rodzaju stają się obecnie modne w związku z dwudziestoleciem istnienia Polski Ludowej. Starano się objąć całość polskiego dorobku, przynajmniej taka była ambicja organizatorów Tygodnia. Tym bardziej więc raził brak referatu zajmującego się zagadnieniami z dziedziny etyki. Być może dorobek nasz w tym względzie nie wygląda imponująco, mimo to znajdują się i tutaj pozycje godne uwagi i omówienia. O ile mi wiadomo, zrobiono mocne postanowienie poprawy i chyba będziemy mieć w najbliższej przyszłości Tydzień specjalnie poświęcony problemom etyki i w ogóle moralności. Czekamy.

Obraz sytuacji w polskiej filozofii na przestrzeni ostatniego dwudziestolecia przedstawia się bardzo ciekawie, ciekawiej niż obraz dwudziestolecia przedwojennego. Mamy w nim szeroki wachlarz myśli reprezentujący prawie każdą dziedzinę, czy raczej dyscyplinę filozoficzną. A samych kierunków pojawiło się sporo, pomimo że przecież dały się zauważyć silne tendencje unifikujące. Dominują jednak, wydaje się, trzy: marksistowski, fenomenologiczny i tomistyczny. Przy czym ten drugi zawdzięcza swój rozkwit przede wszystkim Romanowi Ingardenowi.

Pogląd na rozwój oraz ogólną sytuację filozofii w Polsce powojennej dał w swoim referacie dr Antoni Stępień. Wyróżnił on trzy okresy a raczej etapy, przez jakie przeszła polska filozofia w tym czasie. W pierwszym, tuż po wojnie, która przerwała rozkwit polskiej logiki i ma-

tematyki, ukazuje się wiele cennych pozycji Ingardena, Tatarkiewicza, Ossowskiej, Nawroczyńskiego, Ajdukiewicza, Kotarbińskiego i innych. KUL wydaje *Byt* Stefana Swieżawskiego i *Psychologię ogólną* Józefa Pastuszki. Na ten czas przypadają też pierwsze wystąpienia Łosia, Suszki, Grzegorczyka, Kłósaka i Krąpca. Lecz, niestety, pomyślnie zapowiadające się perspektywy wkrótce zostały zniszczone trudnościami natury pozafilozoficznej.

Pierwsze trudności pojawiły się w 1949 r.; w 1950 r. życie filozoficzne w Polsce gaśnie. Przestaje wychodzić wiele czasopism, zamknięto kilka sekcji filozoficznych w uniwersytetach. Filozofia ostała się jedynie w Warszawie i Lublinie (KUL). Liczni adepci filozofii uciekli do logiki a nawet matematyki. Jedynym czasopismem była „Myśl Filozoficzna" (zaczęła wychodzić w grudniu 1951, przestała — w lipcu 1957 r.). Poziom jej był bardzo nierówny, a dzisiaj już chyba wszystkich rażą recenzje w rodzaju tej ze *Sporu o istnienie świata*.

W 1957 r. nastąpiła zmiana — trzeci okres, trwający do dziś. Filozofię uprawiają takie ośrodki jak Instytut Filozofii i Socjologii, PAN, uniwerstytety (warszawski, wrocławski, krakowski i KUL). Polskie Towarzystwo Filozoficzne, sekcje filozoficzne innych Towarzystw, redakcje czasopism filozoficznych.

Jeśli chodzi o koncepcje filozofii, jakie pojawiły się w Polsce ostatnich lat dwudziestu, to — według ks. doc. dr St. Kamińskiego — mamy ich pięć. Oczywiście, może razić w tym ujęciu zbyt syntetyczne a może nawet wręcz upraszczające ujęcie zagadnienia. Nie można jednak było inaczej postąpić w szczupłych ramach godzinnego referatu. Zresztą i tak zwięzłe ujęcie „wrażało się" w umysł słuchacza dzięki swojej przenikliwości i klarowności wywodu. Jakież to są owe „filozofie" dwudziestolecia powojennego Polski Ludowej?

Mamy filozofię kontemplatywną, pozaracjonalną, która poprzez analizę myślową, połączoną z przeżyciem wartościowania, „ogląda" ostateczną naturę świata oraz sens życia jednostki ludzkiej. Zawiera ona wiele pierwiastków przypominających kontemplację estetyczną bądź religijną. Tego rodzaju styl filozofowania polega na odrzuceniu wszelkich schematów. Przykładem jego może być filozofowanie Andrzeja Grzegorczyka.

Filozofię spekulatywną, badającą formalne związki, jakie zachodzą pomiędzy ideami czy przedmiotami idealnymi, reprezentuje ontologia Ingardena oraz koncepcje Bornsteina, którego *Teoria Absolutu* stanowi właściwie transpozycję geometrycznych koncepcji.

Filozofia klasyczna, w swoim zasadniczym zrębie wywodząca się od Arystotelesa oraz św. Tomasza, rozwija się nurtem neoscholastycznym. I tutaj spotykamy się u niektórych przedstawicieli z odcieniem esencjalizmu (Franciszek Kwiatkowski TJ, Stanisław Adamczyk), którego boi się tzw. tomizm egzystencjalny, uprawiany przez Swieżaw-

skiego, Krąpca, Kalinowskiego. Myśl lowańską kontynuują Chojnacki i Kłósak.

W tym samym obrębie filozofowania mieści się chyba drugi nurt filozofii klasycznej, jakim jest fenomenologia — konkretnie metafizyka Ingardena.

Czwartą koncepcją jest filozofia naukowa, która stanowi albo dopełnienie syntetyczne wyników nauk, oparte na twórczej intuicji filozofa, na odpowiedniej wizji świata (Gawecki), albo indukcyjne uogólnienie (nie będące sumą!) nauk. Uogólnienie to usiłuje dociec podstawowych praw rzeczywistości takiej jak: przyroda, społeczeństwo, poznanie. Marksiści, którzy także tutaj się mieszczą, różnią się pomiędzy sobą podejściem bądź to analitycznym, bądź syntetycznym.

Ostatnią koncepcją filozofii byłoby metapoznanie przejawiające się w postaci metanauki, tj. logiczno krytycznej analizy nauki (Suszko, Kokoszyńska, Łubnicki) lub tłumaczenia poznania pozanaukowego poprzez ostateczne racje rozumowe.

Wszystkie pozostałe referaty poświęcone były szczegółowym dyscyplinom, ich rozwojowi w ostatnim dwudziestoleciu. I tak dr Antoni Stępień w drugim swoim odczycie omówił rozwój filozofii poznania, ks. prof. dr Albert Krąpiec — filozofię bytu, ks. prof. dr Kazimierz Kłósak — filozofię przyrody, prof. dr Tadeusz Czeżowski poruszył niektóre zagadnienia logiki i ich implikacje w teorii nauki, a dr Władysław Stróżewski nakreślił szeroki obraz polskiej estetyki.

W filozofii poznania mamy aksjomatyczno-dedukcyjną teorię poznania, uprawianą przez Łukasiewicza, Zawirskiego, Chwistka. Kiedy jednak przekonano się, że metoda dedukcyjna nie wystarcza do uprawiania teorii poznania, zaczęto posługiwać się czymś, co przypomina ogląd i opis fenomenologiczny.

Ajdukiewicz stworzył semantyczną koncepcję teorii poznania, która zajmuje się zarówno czynnościami, jak i wytworami poznawczymi, do których droga prowadzi poprzez znaki (nazwy). Wiegner, Kotarbiński, Gawecki, Łubnicki wyszli ze stwierdzenia, że argument Nelsona jest nie do obalenia (chodzi o kryterium prawdziwości twierdzeń. Według Nelsona każde kryterium domaga się dla siebie nowego kryterium, co w efekcie daje proces *in infinitum*). Wiegner przyjął w miejsce teorii poznania psychologię poznania i logikę poznania. Gawecki (i częściowo Kotarbiński) zajmuje się uzasadnianiem aksjomatów innych nauk, wyjaśnianiem i określaniem podstawowych pojęć poznawczych (gnozeologia). W takim ujęciu epistemologia jest po prostu nauką o nauce. U Łubnickiego znajdujemy momenty bliskie empiriokrytycyzmowi i pragmatycyzmowi: najważniejszy jest dla wiedzy akt obecny, aktualny, jego immanencja. Reszta jest tylko konstrukcją, którą można przezwyciężyć praktyką.

Do klasycznej teorii poznania wraca R. Ingarden. Istnieje według

niego poznanie (intuicja, samoświadomość), które nie wymaga nowych aktów poznawczych (zatem argument Nelsona odpada). Celem natomiast teorii poznania, dzielącej się na ontologię poznania oraz metafizykę poznania, jest ocena wartości poznawczej wyników poznawczych.

Także i neotomiści uprawiają tę gałąź wiedzy filozoficznej. Warto powiedzieć, że ks. prof. Krąpiec dał pierwszą monografię problematyki teoriopoznawczej, opracowaną z pozycji tomizmu egzystencjalnego. Rozwój w tej dziedzinie datuje się już od wystąpień tomistów z końca XIX w. (Nuckowski, Kobyłecki).

Marksiści posiadają tutaj swój dorobek, który jednak nie stanowi kontynuacji poprzednich dziesięcioleci. Dopiero po wojnie zajęli się oni tą problematyką (Schaff, Krajewski, Nowiński). Ich teoria poznania korzysta z nauk szczegółowych i praktyki społecznej.

Trzeba podkreślić, że brak na naszym gruncie systematyzacji całości problematyki teoriopoznawczej. Jest sporo natomiast mniejszych swoim zakresem treściowym prac, skądinąd nieraz bardzo cennych.

Nierównie większymi osiągnięciami poszczycić się może nasza filozofia bytu, albo raczej powiedzmy (aby można było bez skrupułów podciągnąć pod to miano marksizm i fenomenologię Ingardena) — filozofia rzeczywistości. Zachodnia Europa nie zna takiego rozwoju w tej dziedzinie, jaki dokonał się w Polsce powojennej w stosunku do okresu przedwojennego. Poszliśmy o wiele szybszym krokiem naprzód.

Rozwój ten, jak zaznaczyłem, idzie trzema drogami: marksistowską, fenomenologiczną oraz klasyczną.

Na gruncie marksistowskim do roku 1953 ukazywały się przeważnie dogmatyczne podręczniki. Zmiana zaznaczyła się wyraźnie od artykułu H. Eilstein, *Leninowskie pojęcie materii a idealizm fizyczny* („Myśl Filozoficzna", nr 4, 1953).

Prelegent wyróżnił tzw. marksistów pozytywistów (szkoła scjentystyczna filozofii marksistowskiej) oraz tzw. marksistów heglistów (humanistyczna szkoła filozofii marksistowskiej). Pierwsi przedmiot filozofii upatrują w świecie jako całości i w sposobach jego poznania. Człowiek schodzi tutaj na plan drugi — problemy z nim związane stanowią fragment ogólnej problematyki ontologicznej. Posługują się analizą.

Materializm dialektyczny obejmuje ontologię (termin nowy, niespotykany u Marksa, Engelsa, Lenina) i teorię poznania, materializm historyczny stara się poznać rozwój dziejów przy pomocy praw materializmu dialektycznego. „Hegliści" badają stosunek „człowieka społecznego, poznającego i przekształcającego świat do przyrody, do świata". Podkreślają wagę światopoglądu (rewolucyjnego). Posługując się metodami nauk humanistycznych dokonują syntez historyczno-socjologicznych.

Dla tomisty zagadnienia rozważane przez „scjentystów" należą ra-

czej do filozofii przyrody aniżeli do filozofii bytu. Naczelną ich tezą jest teza o pierwotności materii w stosunku do świadomości w aspekcie genetycznym, „aktualnym", tj. że materia istnieje samoistnie a świadomość jest jej epifenomenem, oraz w aspekcie teoriopoznawczym — myśl jest w swojej treści materialnej odbiciem obiektywnej rzeczywistości. Ciekawe były dyskusje na temat: co to jest materia? Materię bowiem marksiści uważają za przedmiot formalny swojej filozofii. Od jej zatem zdefiniowania zależy właściwie cała filozofia. Wspomniany artykuł H. Eilstein jest jednym z zasadniczych w tym względzie. Nieco odmienny pogląd reprezentuje m. in. Nowiński; nawiązuje on do leninowskiej definicji materii. W przeciwieństwie do stanowiska pierwszego, bardziej pozytywistycznego, stanowisko drugie jest bardziej filozoficzne.

Prelegent omówił z kolei prawa dialektyczne, zagadnienie przyczynowości i determinizmu.

Druga droga rozwoju filozofii bytu to fenomenologia uprawiana w Polsce przez Ingardena. Omówiony został przede wszystkim *Spór o istnienie świata*; zagadnienia wchodzące w skład trzech dyscyplin w terminologii Ingardena: ontologii, metafizyki i teorii poznania. Ontologia bada czyste, nieempiryczne związki pomiędzy czystymi jakościami idealnymi; metafizyka zajmuje się faktycznie istniejącym światem, szuka istoty przedmiotów istniejących. Pierwsza ma charakter nauki apriorycznej, niezależnej od spostrzeżeń, opartej na tzw. doświadczeniu ejdetycznym.

Badając sposoby istnienia, Ingarden rozpatruje ich ewentualne konkretne możliwości dochodząc w konkluzji do tego, że musi się przyjąć kreacjonizm (absolutny, tzn. że świat byłby samodzielny i niezależny niemniej jednak pochodny od czystej świadomości, /albo realistyczny, zależnościowy, w którym świat jest zależny od czystej świadomości).

Omawiając tomistyczną filozofię bytu o. Krąpiec zwrócił uwagę na etap podręczników klasycznych (Kwiatkowski, Adamczyk), na samodzielne badania monograficzne Kłósaka, nawiązujące do koncepcji filozofii indukcyjnej, kierowanej negatywną regułą wiary, oraz na środowisko KUL-u, gdzie w wielu zagadnieniach zrobiono krok naprzód na miarę nie tylko polską. Żeby wspomnieć tylko o egzystencjalnej koncepcji bytu, o neutralnym przedmiocie metafizyki (nie narzucającym naszemu ·poznaniu drogi i kierunku, które przemieniają poznanie rzeczywistości w myślenie czyste — idealizm), o seperacji czyli formowaniu przedmiotu metafizyki, o metodologii metafizyki, itd. Na temat ostatniego zagadnienia ukazało się dzieło — ks. Kłósak podkreślił to z naciskiem w swoim referacie — śmiało rzecz można, pionierskie w skali światowej. Mam na myśli *Z teorii i metodologii metafizyki*, której autorami są ks. Albert Krąpiec oraz ks. Stanisław Kamiński.

Ks. Kłósak poświęcił uwagę w swoim referacie dwom centralnym problemom: tworzeniu przedmiotu kosmologii oraz przedmiotu samej metafizyki. Zatem chodziło prelegentowi raczej o nasze badania metakosmologiczne. Szerzej omówimy tę problematykę, ponieważ stanowi ona jeden z najbardziej newralgicznych punktów w filozofii tomistycznej, będących ośrodkiem zainteresowań polskich tomistów w ostatnich latach.

Do jakiego poznania filozoficznego należy naprawdę poznanie, zdobywane w obrębie neoscholastycznej filozofii przyrody? Czy stanowi odrębny gatunek epistemologiczny czy też może utożsamia się z filozoficznym poznaniem określanym nazwą metafizyki względnie metafizyki szczegółowej, lub też może stanowi jakieś zastosowanie tego poznania? W ścisłej łączności z tymi pytaniami podjęto także w niektórych środowiskach (KUL) zagadnienie, do jakiego stopnia abstrakcji należy zaliczyć poznanie z dziedziny filozofii przyrody.

Podniecenie sali wzrosło, kiedy prelegent zajął się szczegółowiej tezą ks. Krąpca, według którego filozofia stanowi jedną naukę, konsekwentnie poznanie charakterystyczne dla tomistycznej filozofii przyrody będzie poznaniem metafizycznym. Skoro tak, to filozofia przyrody stanowi integralną część jednej (w sensie analogicznym) i niepodzielnej wiedzy, jaką jest metafizyka, i nie posiada w porównaniu z metafizyką jakiegoś zasadniczo odrębnego przedmiotu formalnego. A nawet jeśli się taki przedmiot wydziela, to tego rodzaju wydzielenie ma charakter wtórny i nieistotny, ponieważ opiera się na zaakcentowaniu jednego ogólnego stanu bytowego. Stanem tym nie może być podleganie ruchowi w znaczeniu ścisłym (znajdowanie się w tym ruchu — *mobilitas*), ponieważ pod wskazaną perspektywą formalną można jedynie ujmować w całości lub w części jestestwa nieorganiczne i organiczne, a więc pewien typu bytu, a nie byt jako taki. Stan ten natomiast będzie zachodził wszędzie tam, gdzie — jak mówi ks. Krąpiec — nie ma absolutnej identyczności istnienia i działania, czyli w każdym bycie poza Bogiem. W nich realizuje się definicja ruchu w ścisłym znaczeniu: *actus entis in potentia prout huiusmodi*. Ten pogląd jednak — zdaniem ks. Kłósaka — nie jest do przyjęcia, gdyż np. poszczególne czynności umysłu i woli, które nie stanowią ciągu częściowych realizacji sukcesywnych tak charakterystycznych dla ruchu w znaczeniu ścisłym, lecz dokonują się całe na raz, w sposób bezwzględnie niepodzielny, mogą być nazwane ruchem tylko w sensie metaforycznym. Mogą być nazwane ruchem dlatego, że przez nie dana jednostka ludzka staje się z poznającej czy chcącej w możności poznającą lub chcącą *in actu*. Ponadto nie możemy powiedzieć, żeby byty podległe ruchowi w znaczeniu ścisłym były jako takie, przedmiotem badań metafizyki, ponieważ tych bytów nie uwzględnia się zupełnie przy jej przedmiocie formalnym, jakim jest byt

jako byt. Z tego powodu, konkluduje ks. Kłósak, *mobilitas*, tak jak ją rozumie ks. Krąpiec, nie daje podstawy do utożsamiania poznania właściwego dla filozofii przyrody z poznaniem metafizycznym.

Ks. Kłósak podjął też dyskusję z jednym twierdzeniem ks. Krąpca z *Teorii i metodologii metafizyki*, gdzie autor zastanawia się, czy przypadkiem analiza „elementów" składowych bytu — materii pierwszej i formy substancjalnej — nie należy do filozofii bytu materialnego, a nie do filozofii bytu jako bytu. Ks. Krąpiec twierdzi, że zarzut taki byłby bezprzedmiotowy, ponieważ przez byt jako byt należy rozumieć nie jakąś „oderwaną" naturę, ale byt jako konkretnie istniejący lub jeszcze dokładniej: bezpośrednio dostrzegalne, konkretne byty materialne. Ks. Kłósak nie zgadza się z tym, żebyśmy ujmując byt jako byt, czyli jako coś realnego i aktualnego, ujmowali go zarazem w jego konkretnej postaci. Wówczas bowiem, twierdzi ks. Kłósak, wyrażenie „byt jako byt" należałoby skreślić jako wyrażenie nie mające treści różnej od wyrażenia „byt jako konkretnie istniejący". A jeżeli z p'erwszym wyrażeniem wiąże się choćby *in confuso* treść, na którą prelegent wskazał, to twierdząc, że przez pierwsze wyrażenie należy rozumieć to, o czym mówi drugie, utożsamia się ze sobą to, co pojęciowo się różni.

Od tego utożsamienia mogło, zdaniem prelegenta, powstrzymać ścisłe i konsekwentne wyodrębnianie przedmiotu formalnego metafizyki w stosunku do jej przedmiotu materialnego, oparte na abstrakcji całkowitej, lecz niedoskonałej (tzn. takiej, która pomija w poznawanej rzeczywistości wszelkie determinacje szczegółowe, a zatrzymuje s'ę jedynie na jej aspekcie bycia czymś istniejącym.). Tymczasem ks. Krąpiec pod wpływem o. L. B. Geigera uwzględnił jedynie abstrakcję zasadzającą się na odrywaniu części (elementów) od całości (wynikiem jej są pojęcia ogólne — uniwersalia). Przedmiot natomiast metafizyki powstaje (wedle ks. Krąpca) na drodze tzw. separacji. Dzięki sądom negatywnym opartym na sądach egzystencjalnych, stwierdzających istnienie określonych bytów, powstaje „pojęcie" bytu jako bytu. Pojęcie to w zasadzie jest skrótem sądu i dlatego używa się przy nim cudzysłowu. Według ks. Kłósaka natomiast oddzielać można jedynie to, co jest w rzeczywistości oddzielone (*in re, secundum rem*). Tymczasem zaś bytowość nie jest oddzielona od konkretnej rzeczy.

Ks. Krąpiec mógłby odpowiedzieć, że oczywiście w konkretnym wypadku bytowość nie jest oddzielona od konkretnej rzeczy, niemniej jednak, aby być bytem niekoniecznie trzeba być np. stołkiem czy kwiatkiem, czy duchem. Bytowość wiąże się z różnymi „formami" bycia. A więc jednak bytowość jakoś jest „odseparowana" od „konkretnej rzeczy". Powtarzam: nie w konkretnym wypadku — jeśli już istnieje stołek, to jest on przez to samo bytem. Każdy stołek jest by-

tem, ale nie każdy byt jest stołkiem. I w tym znaczeniu, wydaje mi się, można mówić o „separacji".

Prof. Tadeusz Czeżowski przeniósł rozważania tygodnia na inny grunt, nietomistyczny. Przedstawił niektóre zagadnienia logiki, ich implikacje w teorii nauki oraz swoje wobec nich stanowisko. Zagadnienia, nad którymi pracował, starał się pokazać powiązane w pewną całość, uzyskaną głównie dzięki stosowaniu jednej metody — analitycznej. Metoda ta — zdaniem prelegenta — prowadzi do aksjomatycznych definicji, a nie do praw indukcyjnych. Pozwala „uchwycić" arystotelesowską istotę rzeczy.

Teorie, które stają się prawdziwe przez podstawienie konkretnych wyrażeń, oznaczających przedmioty empiryczne, nazywa Czeżowski zdaniami empirycznie prawdziwymi. „W ten sposób teorie aksjomatyczne, nie będąc bezpośrednio związane z rzeczywistością empiryczną uzyskują to związanie przez swe interpretacje. Interpretacją teorii logicznej lub matematycznej jest każda teoria empiryczna, która w rozumowaniach swoich lub obliczeniach stosuje, jako zasady rozumowania lub obliczania, twierdzenia zaczerpnięte z owej teorii logicznej lub matematycznej." Nauka nie posiada charakteru statycznego, ciągle się rozwija a zatem zmienia, jedne teorie, prawa itp. mogą być porzucone na rzecz innych. Co nie utożsamia się z relatywizmem ani ze sceptycyzmem; nie uzależnia się bowiem poznania od warunków poznania oraz rozróżnia się mocniejsze i słabsze uzasadnienia. Przyjmuje się także możliwość powiększania stopnia prawdopodobieństwa wiedzy w miarę jej rozwoju. Powyższa koncepcja nauki różni się od pozytywizmu szerszym pojęciem doświadczenia, w które wchodzi także intuicyjność (poznanie bezpośrednie i całościowe a zatem i jednostkowe; nie ma w nim dyskursu), wymagająca specjalnej postawy. Postawy tej prelegent dopatruje się m. in. w platońsko-arystotelesowskiej postawie dianoetycznej, warunkującej poznanie konieczności, w pokrewnej jej postawie fenomenologicznej, w postawie moralnej i estetycznej. Różnica pomiędzy nimi polega na ujęciu różnych *modus entis* przedmiotów empirycznych. Konieczność, dobro, piękno (odpowiadają jej postawy: dianoetyczna lub fenomenologiczna, moralna i estetyczna), są według Czeżowskiego właśnie tymi *modus* i nie pełnią funkcji orzeczników, lecz są funktorami zdaniotwórczymi. Występują w złożeniach takich, jak np. „jest konieczne, że...", itp. Kryterium oceny prof. Czeżowski widzi zawsze w jakiejś cesze empirycznej, różnej „od wartości orzekanej w ocenie". Kryteria bardzo ogólne (np. pożyteczność, przyjemność itp.) stają się analitycznymi definicjami, które stanowią podstawy dla takich lub innych „naturalistycznych" teorii etycznych.

Prelegent zajął się także odpowiedzią na pytanie, co jest przedmiotem indywidualnym. Chodzi tu o sposób pojmowania substancji pierwszych w znaczeniu arystotelesowskim. Stanowisko swe zobrazował na-

stępująco: „Obrazem świata jest nie góra piasku, składająca się z poszczególnych ziarenek, lecz jednolity strumień rzeki, nieustannie w ruchu, mieniący się wszystkimi swoimi własnościami. Substancją indywidualną jest — według tego poglądu — pewien szczegół tego procesu światowego, na który wskazujemy nazwą okazjonalną lub imieniem własnym. Przy takim pozostającym całkowicie w granicach empirycznych rozumieniu pojęcia substancji jest ono pojęciem zrelatywizowanym do aktu, który wyróżnia daną substancję w całości procesu światowego. Aktem wyróżniającym substancję jest odniesienie jej w zdaniu jednostkowym do podmiotu zdania." Pogląd ten, jak widać, wynikł z rozważań semantycznych.

Każda nauka jest interpretacją teorii logicznych. Metafizyka zatem także jest jedną z tych interpretacji. Prof. Czeżowski wyróżnił trzy jej rodzaje — metafizykę aksjomatyczną (spekulatywną), metafizykę indukcyjną (uogólniającą, którą uprawiali od XIX wieku filozofowie-przyrodnicy) oraz metafizykę intuicjonistyczną (odwołującą się do empirii różnej od empirii przyrodniczej). Najogólniejszy związek pomiędzy naukami polega na tym, że wszystkie mają logiczną strukturę.

Ostatni referat wygłosił dr Władysław Stróżewski. Tematem jego odczytu była aktualna sytuacja w etyce polskiej. Wspomniawszy kilku polskich estetyków dawniejszych, którzy bardziej od innych oddziałali na naszą estetykę dzisiejszą (np. St. I. Witkiewicz, L. Chwistek, J. Segał, M. Sobeski, L. Blaustein, Wł. Strzemiński), zobrazował to, co się działo i co się dzieje w estetyce w ostatnim dwudziestoleciu Polski. Kolejno omówił działalność środowisk: warszawskiego, krakowskiego, lubelskiego (KUL) i toruńskiego. Z warszawskich estetyków obszernie przedstawił poglądy Wł. Tatarkiewicza, S. Ossowskiego, St. Morawskiego, Z. Lissy, J. Pelca, J. Białostockiego i M. Porębskiego. W Krakowie dominuje R. Ingarden (jedną z ciekawszych była ta część referatu, która informowała o aktualnych pracach Ingardena na podstawie jego odczytów w krakowskim oddziale Polskiego Towarzystwa Filozoficznego). Obok polskiego fenomenologa najbardziej zasłużony w Krakowie jest St. Szuman, a także J. Gałecki, H. Markiewicz. Z młodszych: M. Gołaszewska, J. Makota.

Ze szczególną sympatią prelegent mówił o pracach Henryka Elzenberga z Torunia, o jego analizach przypominających mistrzowsko robione miniatury, o jego uczciwości myślenia „do końca", o obiektywizmie w sądach i w spojrzeniu na przedmiot.

W Toruniu także działa Konrad Górski (*Poezja jako wyraz*).

Z łódzkich estetyków padły nazwiska St. Skwarczyńskiej, M. Wallisa.

Należy podkreślić, że w Polsce uprawia się prawie wszystkie działy estetyki. Mamy metodologię estetyki, ontologię estetyki; jest wiele dzieł i rozpraw o przeżyciu estetycznym, o wartościach estetycznych.

Z powodzeniem uprawia się u nas historię estetyki. Pojawiły się znakomite analizy z zakresu estetyki literatury, muzyki, plastyki i architektury. Bogactwo istnieje też w zakresie kierunków: fenomenologiczny, psychologistyczny, marksistowski, semantyczny, socjologiczny, „analityczny" i tomistyczny — wszystkie wnoszą coś nowego wychodząc z właściwych sobie pozycji.

O dyskusjach nie można powiedzieć, żeby były takie, jakich życzył o. prof. Krąpiec otwierając Tydzień. Mała liczba słuchaczy i ich niezróżnicowanie w poglądach (jak wspomniałem, impreza miała charakter wewnątrzuczelniany) a także charakter sprawozdawczy referatów nie sprzyjały „gorącym" dyskusjom. Do samych referatów można było tylko albo coś dorzucić, jakieś nazwisko lub „koncepcyjkę" któregoś z opuszczonych przez prelegenta filozofów, albo zapytać o ten lub inny szczegół. Przy niektórych jednak zagadnieniach dało się odczuć na sali ożywienie, np. kiedy ks. Kłósak zaatakował koncepcję separacji, która zdaje się rugować tzw. trzeci stopień abstrakcji, czy kiedy ks. Kamiński przedstawiał swoje koncepcje dzielące tak a nie inaczej filozofię w Polsce. Czuło się jednak mimo wszystko brak myśli „spoza". Czyżby w Polsce zanikała taka piękna rzecz — dorobek wieków — jak dyskusja?

Było się jednak „razem", w mniejszej niż dawniej grupie, ale „razem" — przy wspólnej biesiadzie i wspólnej ofierze, i może niejeden dotarł do „krainy filozofów", z której chyba nie ma powrotu, jeśli się w niej było choćby raz jeden.

Stanisław Grygiel

KLUCZ

Mowa o książce Zenona Kosidowskiego — *Opowieści biblijne* [1], która w wielu recenzjach tak właśnie została nazwana: „klucz do właściwego, naukowego odczytania Biblii".

Przy jej opracowywaniu Autor przyjął konwencję interesującą. Książka ma właściwie dwa współbieżne nurty narracyjne, wzajemnie się przeplatające. Pierwszy tok — to Biblia zbeletryzowana, Biblia „opowiedziana własnymi słowami", co zresztą przeprowadzono z dużym kunsztem narracyjnym; drugi tok — to przeplatające się z tą opowieścią rozdziały komentatorsko-krytyczne, w których Autor podejmuje próbę wyjaśnień, rozwarstwień, sformułowania wniosków.

Gdy teraz z kolei recenzent podejmuje próbę oceny książki, ma do wyboru dwie koncepcje i dwa sposoby podejścia. Pierwszy — to byłaby próba oceny ściśle na płaszczyźnie biblistycznej. Konieczne byłoby do tego posiadanie wiedzy i specjalistycznego odczytania z całą pewnością przewyższającego znacznie zawartość bibliografii podanej przez Kosi-

[1] Zenon Kosidowski, *Opowieści biblijne*, Warszawa 1963, „Iskry".

dowskiego, o której *nb.* słyszy się od biblistów, iż jest mocno niekompletna i nie zawsze najnowsza. Nie posiadam niezbędnych w tym zakresie możliwości, w związku z czym na specjalistycznej płaszczyźnie wiedzy bibiljnej aplauz mógłby być równie mało rzeczowy, jak i szczegółowa polemika. To sprawa biblistów. Recenzentowi zaś — skoro tak sprawy się mają — pozostaje tylko ewentualność: spojrzenie na książkę oczyma zwykłego czytelnika, który specjalistą ani erudytą nie jest. Co jednakże nie musi przesądzać o jego bezkrytycznym zaufaniu.

To ostatnie zdanie nie znalazło się tu przypadkiem i — wbrew pozorom — nie jest bynajmniej wyrazem zastrzeżeń apriorycznych. Bo sprawa ma się tak: w literaturze bywa ogromną zaletą, jeśli książka mówi o sobie samej, nie zaś o autorze. Jest jednak rzeczą nie do uniknięcia, że po jej lekturze wie się także co nieco o autorze. Nie można czynić zarzutów czytelnikowi, że szuka w książce także i osobistego stosunku autora do tematu; i chciałby (ma chyba ku temu prawo), aby stosunek ów, nie przestając być osobistym, zachował jednakże pewien możliwy obiektywizm, co aktualne jest zwłaszcza w książkach, będących krytyczną relacją o zakroju naukowym. Zwykle bywa tak, że o stosunku tym przekonuje się dopiero po zakończeniu lektury. W wypadku książki Kosidowskiego stosunek ów nie jest tajemnicą już w pierwszych akapitach wstępu, jako że został tam *expressis verbis* wyłożony. Pisząc o swej twórczości kulturoznawczo-religioznawczej, Autor wspomina: „Szukałem człowieka, który miotając się w pętach pierwotnych instynktów i zabobonów, szedł jednak naprzód ku świtającym horyzontom bytu". Nieco niżej zaś znajdziemy następnie wzmiankę, że celem *Opowieści bilijnych* jest potwierdzenie „rewindykacji Biblii jako dokumentu świeckiego", który nie „odstraszałby" swą sakralnością. Jest rzeczą oczywistą i nie podlegającą dyskusji, że Kosidowskiemu wolno mieć określone zapatrywania co do treści i zakresu „miotania się w sieci pierwotnych instynktów i zabobonów"; ma też prawo — na mocy swych przekonań — włączać w tę sferę także i wszelkie wierzenia religijne. I jest nawet rzeczą chwalebną i zasługującą na uznanie, że przekonań tych nie ukrywa i nie kamufluje. Już jednak z lektury wstępu staje się równie oczywiste, że tekst będzie służył dokumentowaniu z góry ustalonych, apriorycznych tez i przekonań. Tu leżą powody nieufności czytelnika. Czytelnik może skądinąd słusznie cieszyć się, że mimo owych apriorycznych założeń (a może właśnie częściowo dzięki nim) Autor dostrzega w Biblii mnogie wartości — wartość dokumentu historycznego, wagę dzieła literackiego i poetyckiego, widoczne w tekście walory mądrości życiowej *etc., etc.* — choć nie są to odkrycia zbyt świeże; przekonanie o abstrakcyjności i zupełnej ahistoryczności Biblii jest bowiem zabytkiem ząbkującym osiemnastowiecznego racjonalizmu, który już dość dawno zdezaktualizował się, zaś literackiej i poetyckiej wartości Biblii tudzież jej mąd-

rości życiowej nie zauważali dotąd jedynie barbarzyńcy. Równocześnie jednak czytelnik ma prawo już po lekturze wstępu żywić pewne wątpliwości co do naukowego obiektywizmu Autora. Jeśliby jakikolwiek badacz wyznający światopogląd religijny podchodził do przedmiotu swych badań w ten sposób, że jego badania już w samym swym założeniu muszą służyć udokumentowaniu słuszności wyznawanego światopoglądu — czytelnik, jak można sądzić, miałby prawo do podejrzeń, że autor ów w stopniu o wiele większym jest człowiekiem wierzącym, aniżeli badaczem. Nie widać powodów, dla których podejrzenia takie nie miałyby być aktualne również i w wypadku Kosidowskiego, skoro szczerze przezeń wyznany sposób podejścia jest identyczny.

Co zresztą znajduje swe potwierdzenie w tekście książki. Nie trzeba być erudytą biblijnym, aby je odnaleźć. Przykładowo, na wyrywki i bez porządku chronologicznego:

Problem Mojżesza. Kosidowski (str. 121) stanowczo odrzuca przypuszczenie, że Mojżesz mógłby być autorem Pięcioksięgu; autorstwo Pentateuchu skłonny jest przypisać późniejszym kapłańskim kompilatorom (które to przesunięcia czyni z zamiłowaniem także i w wielu innych wypadkach). Swój pogląd, odmawiający Mojżeszowi autorstwa, uważa Kosidowski za tak bezdyskusyjny i naukowo uzasadniony, iż odmienne w tej materii poglądy określa jako zgoła niepoważne. W bibliografii zaś czytelnik znajduje na pierwszym miejscu nazwisko W. F. Albrighta i tytuł dzieła *The Archeology of Palestine*. Wydanie „Penguin Books"; są to popularne książeczki — ta seria „Penguin Books". Innych tytułów tegoż autora nie znajduje. A szkoda. Albright jest bowiem bardzo poważnym uczonym, dyrektorem „American School of Oriental Researches" w Jerozolimie — i przez wiele lat (1919—1936) kierował wykopaliskami biblijnymi. Tenże Albright, pisząc o doniosłych odkryciach w Ras Szamra — stwierdza wprost, iż w świetle znalezionych tam tekstów „byłoby czczym hyperkrytycyzmem upierać się przy negowaniu Mojżeszowego autorstwa Pentateuchu", którą to opinię Albrighta znaleźć można także i w *The Archeology of Palestine*. Więc sprawa ma się tak: Kosidowski ma zapewne swoje powody, dla których nie wierzy, aby autorem Pentateuchu mógł być Mojżesz; Albright zaś uważa owe autorstwo za niewątpliwe. Czytelnik z kolei — jeśli zapewnia się go o obiektywizmie, a także i o tym, że autor relacjonuje opinie nauki — miałby chyba prawo przypuszczać, że opinia Albrighta, który przez lat 17 grzebał w wykopaliskach i ostatecznie jest wybitnym naukowcem — zostanie mu bodaj przedłożona na tychże samych prawach, co i opinie Kosidowskiego. Ale o tym w tekście głucho. Zaś przemilczenia tego typu ani nie przyczynią się do wzrostu zaufania, ani też nie zostają „załatwione" zwrotem o „niepoważnych opiniach".

Jeśli już jesteśmy na tychże stronach *Opowieści*, gdzie sprawa Moj-

żesza jest poruszona — kwestia drobna i uboczna, ale równie charakterystyczna.

Istnieje problem faraona Merneptaha; jest to władca, o którym mniema się hipotetycznie, iż za jego panowania nastąpić miało biblijne Wyjście — i że to on właśnie miał utonąć w Morzu Czerwonym. W 1898 w Dolinie Królów znaleziono jego mumię. „W ten sposób wyszło na jaw, że nie utonął on w morzu, lecz umarł śmiercią naturalną w swoim pałacu" — konkluduje Kosidowski. Po czym następuje przypis z relacją o tym, że istnieją przypuszczenia, że Merneptah mógł utonąć i zostać wyłowionym, skąd też i zachowanie jego mumii; w 1929 archeolog Smith w liście do „Times'a" pisał nawet, że mumia Merneptaha nosiła „ślady inkrustacji kryształami soli". Kosidowski odrzuca to twierdzenie. I najpewniej rację ma Kosidowski, nie zaś archeolog Smith; bardzo prawdopodobnie i przekonywująco wyglądają argumenty, że długotrwałe i skomplikowane zabiegi balsamowania zwłok Merneptaha musiały zmyć wszelkie ślady soli morskiej, jeśli nawet byłaby ona obecna na zwłokach. Jeśli jednak istotnie mumifikacja zwłok usunęła ową sól, co jest wysoce prawdopodobne — skąd pewność, że osad ów nie istniał? I skąd konkluzja, że faraon Merneptah umarł w pałacu? A może umarł w gaiku? Albo na pustyni? Czytelnik ma prawo mniemać, że jedyny poprawny, obiektywny i uzasadniony naukowo wniosek o okolicznościach i miejscu śmierci Merneptaha może brzmieć tylko w ten sposób, że badania jego mumii nie pozwalają, niestety, na wyciąganie jakichkolwiek wiążących w tej materii wniosków. Kosidowski z zamiłowaniem uprawia w swych dociekaniach krytycznych metodę dedukcji — ale obawiać się można, że nawet sam wielki Sherlock Holmes cofnąłby się zapewne przed wnioskiem dedukcyjnym, który np. głosiłby, że skoro nieboszczykowi wyłupiono oczy, to w takim razie wynika stąd niezbicie, że musiały one być zielone. Niestety trochę w tym trybie brzmi twierdzenie o śmierci Merneptaha w pałacu i pompatyczna nieco konkluzja Kosidowskiego: „Opowieść biblijna nie ostała się przed nieubłaganą dociekliwością nauki". Własne dowodzenia Autora o niszczącym wpływie zabiegów mumifikacyjnych nie dają mu podstaw do przesądzania sprawy okoliczności śmierci Merneptaha — co nie przeszkadza, że Kosidowski sprawę tę przesądza — chyba tylko na „słowo honoru". Nawiasem można także wspomnieć, że Biblia nie wymienia imienia Merneptaha, zaś jego identyfikacja jako władcy egipskiego z epoki Wyjścia jest jedynie hipotezą historyków.

Problem mitu. O ile wiadomo, w aktualnej nauce istnieje aż siedem teorii co do genezy mitów i znaczenia tego pojęcia. Z czego trzy negatywne (tj. odmawiające mitom samoistnej treści), a mianowicie alegoryczna, psychologiczna (jej wyznawcą był m. in. znany skądinąd Levy-Brühl, który *nb.* w 1923 odwołał swą teorię, odrzuconą uprzednio

przez wszystkich niemal etnologów — która to wieść nie zdążyła jakoś dotrzeć do polskiej literatury popularyzatorskiej) oraz — jako trzecia — psychoanalityczna. I cztery teorie pozytywne (które przyznają mitom znaczenie rzeczowe) — metafizyczna, poznawcza neokantowska, symboliczno-realistyczna oraz psychologiczno-kulturowa. Można bardzo żałować, że Kosidowski — używając obficie słowa „mit" — nie precyzuje, jaką treść wkłada w to pojęcie i jaki sens. Wynika stąd wiele zamętu. Niekiedy — jak można się dorozumiewać — bywa to w intencji Autora równoznacznik pojęcia „legenda". Przy czym legenda bywa czasem uważana za „baśń", wytwór wyobraźni, na dnie którego może się kryć, choćby genetycznie, zmieniona do nie poznania treść rzeczowa; ale czasem (str. 23) okazuje się też, że legendy są czymś dużo więcej: „legendy są często upoetyzowaną historią". Wszystko to podciąga się pod określenie „mit". Najczęściej jednak słowo „mit" zdaje się być rzucane w potocznym i codziennym znaczeniu, jako „zmyślenie", twór wyobraźni. I tu czytelnik gubi się czasem zupełnie. Choćby w sprawie biblijnego potopu. Kosidowski przyznaje, że Leonard Wooley, odkrywca Ur — odkrył również i ślady olbrzymiego i długotrwałego zalewu wód, który zniszczył pewną cywilizację i po którym wyłoniła się zupełnie inna; uważane jest to za potwierdzenie biblijnych (i nie tylko biblijnych) relacji o potopie — w związku z czym zdawałoby się, że kwestia ich wartości historycznych (niezależnie od ewentualnych, takich czy innych naleciałości ahistorycznych) została w sposób zasadniczy wykluczona z kategorii „mitologii". Co jednakże jakoś nie przeszkadza, że mimo to opowieść o potopie nazywana jest przez Kosidowskiego mitem; a ponieważ nie precyzuje on sensu tego pojęcia, zaś czytelnik w trakcie lektury nabiera raczej przekonania, że najbardziej aktualne jest zrozumienie „mitu" jako „zmyślenia" — sprawa wikła się dość beznadziejnie w niewyjaśnionej sprzeczności pomiędzy pojęciem mitu jako „upoetyzowanej historii" (co w tym wpadku byłoby zgodne z odkryciami archeologicznymi) oraz mitu jako bajeczki dla grzecznych dzieci (co często zdaje się być zgodne z nie dość precyzyjnymi sugestiami Autora).

Jeśli już mowa o potopie: Kosidowski (str. 8) pisze, że biblijna historia o potopie jest „zapożyczona" z „mitologii babilońskiej". Przekaz o potopie istotnie nie jest wyłączną własnością Biblii, Sumerowie także go znali. Podobnie również i relację o stworzeniu świata w 7 dniach równie dobrze spotkać można np. w pierwotnych wierzeniach afrykańskich plemion Bantu. Czy z tego musi wynikać, że „biblijna historia stworzenia świata powstała niewątpliwie w zaciszu pracowni kapłańskich"? I czy przypadkiem nie jest to wniosek zbyt pośpieszny? Dla nieuprzedzonego czytelnika fakt istnienia zbieżności pewnych relacji czy opowieści o zdarzeniach tak bardzo zamierzchłych ma podwójne oblicze. Zbieżności te bowiem równie dobrze wynikać mogą

z zapożyczeń, jak i z faktu o wiele prostszego: tego mianowicie, że przechowywane w tradycji różnych (i *nb.* często izolowanych podówczas) ludów zbieżne przekazy dotyczyć mogą wydarzeń w dużym stopniu prawdziwych. Dlatego właśnie zbieżnych, że zbiegających się u tego samego źródła pierwotnego, którym był pewien fakt. W którym to wypadku — a brak podstaw, aby go wykluczać, chyba że za podstawę przyjmiemy czyjeś mocne, lecz aprioryczne przekonanie — adaptacyjne trudy kapłanów „w zaciszach pracowni" stają się zgoła niepotrzebne.

Koncepcja kapłanów, jako autorów wierzeń, jest u Kosidowskiego w ogóle dość dziwaczna i psychologicznie niezbyt zrozumiała. Czytelnik odnosi wrażenie, że sam Autor nie bardzo wie, jak ich „ustawić". Niekiedy są to u Kosidowskiego ludzie o fanatycznej wierności, którzy nie zmieniają ani joty w tym, co tradycja miała do powiedzenia i przekazania. Ale o wiele częściej powstaje szamańska wizja ludzi, których jednym zajęciem było zapożyczanie cudzych wierzeń, kompilowanie, przerabianie ich i preparowanie, albo też wymyślanie nowych. Racjonalnie rzecz wziąwszy, zupełnie nie wiadomo, poco i w jakim celu tak się trudzili; jakie motory psychologiczne (czy inne) kazały np. kapłanom izraelskim budować koncepcje monoteistyczne — o którym to procesie Kosidowski zdaje się być święcie przekonany (a co jest naturalną konsekwencją odrzucenia tezy o Objawieniu). Trudno przypuścić, aby czynili to dla względów utylitarnych, bo politeizm dawał przecież o wiele większe możliwości zarobkowe i więcej miejsca na „kapłańskim rynku pracy", jeśli już od tej strony podejdziemy; przy obfitości bogów łatwiej wyżyć, nie przeszkadzając sobie nawzajem, albo właśnie zarabiając na konkurencji. Więc może, przeciwnie, byli to ludzie bezinteresowni i wysoce uduchowieni, którym sprawiała intelektualną przyjemność metafizyczna koncepcja Jedynego Boga, niewątpliwie wyższa od Olimpu bożków i półbożków, kłócących się jak ludzie i podstawiających sobie nawzajem nogę? Pięknie, ale w takim razie dlaczegoż ci uduchowieni intelektualiści wierzący przy tym jakoś bardzo mocno w słuszność swych przekonań, zachowują się u Kosidowskiego jak kiepscy i niezbyt wprawni fałszerze dokumentów? Jeśli starczyło im twórczej inteligencji na wymyślenie koncepcji Jedynego Boga — dlaczegóż zabrakło jej w „zacieraniu śladów" owych rozlicznych zapożyczeń czy też „remanentów" politeistycznych, o których Autor wspomina tak obficie? Ostatecznie — skoro zabiegi tego typu znane były nawet starożytnym rachmistrzom (*vel* pisarzom) egipskim, za co czasem ścinano im głowy — nie widać powodów, dla których sztuka ta miałaby przekraczać możliwości umysłowe kapłańskich intelektualistów. Tak czy inaczej — doprawdy trudno powiedzieć, aby w literackiej wizji *Opowieści* były to sylwetki psychologiczne i rzeczowo przekonywujące; wyszły papierowo i nazbyt są obarczone sprzecznościami.

Nie jest to zresztą jedyny punkt tego typu. Podobnie jest np. z problemem Abrahama. To bardzo możliwe, że spędzał noce wśród pasterzy — „noce rozkosznie chłodne, pełne błogiej ciszy, usposabiające do rozmyślań", jak pisze Kosidowski — i że „pewnego dnia błysła mu myśl, że stwórcą wszechświata, słońca, księżyca i gwiazd mógł być tylko jeden Bóg, potężny, wszechobecny, niewidzialny, łaskawy, ale też nieubłagany w gniewie". To nawet bardzo prawdopodobne. Trudno natomiast w tym samym trybie odpowiedzieć na zapytanie dlaczego owa myśl „sekciarza" czy „reformatora" znalazła tak niespodziewany oddźwięk i wykazała tak zdumiewającą żywotność i trwałość. Cóż, ostatecznie w ciągu wieków ludziom różne myśli chodziły po głowach, gdy siedzieli przy ognisku pod wygwieżdżonym niebem, jednakże niezmiernie rzadko zdarzało się, aby myśli te nie umierały przed świtem. W wypadku Abrahama — jeśli ma się go za twórcę monoteizmu — zachodzi wyraźna niewspółmierność przyczyn i skutków; z jednej strony ów „sekciarz" dumający samotnie przy ognisku — z drugiej zaś ciąg wydarzeń jednak o skali bardzo znacznej, trwający do dziś. Czegoś bardzo zasadniczego brakuje w tym łańcuchu przyczyn i skutków.

Gdy zamyka się *Opowieści* i szuka się jakiegoś wyrazu syntetycznego — przypominają się żywo kłopoty angielskiej opinii publicznej XIX i początków XX wieku z postacią św. Franciszka. Relacjonował je kiedyś Chesterton w jednej ze swych książek. Romantykom w sposób wyjątkowy przypadł do gustu właśnie niekłamany romantyzm tej postaci; to, że istotnie był to trubadur, żywiący tak wiele sympatii i miłości dla zwierząt, ptaków, przyrody *etc.* Historycy patrzyli na to z pewną pobłażliwością, mniej ich interesował Franciszkowy romantyzm i ptaszki — podkreślali natomiast jego zdolności organizacyjne, intuicję, wpływ, jaki wywierał na ludzi, talenty przywódcze; zastanawiali się też nad mechanizmem przełomu, którego zdołał dokonać — nie tylko w życiu monastycznym. Bo istnieje także problem Franciszka jako zwiastuna renesansu. Liberałów z kolei ujmował Franciszek swą tolerancją i uniwersalizmem. Ludzie zbyt ciaśni w swej pobożności o niczym z tych rzeczy słyszeć nie chcieli; interesowały ich wyłącznie stygmaty św. Franciszka. Te zaś z kolei w opinii bardzo wielu liberałów, historyków, uczonych *etc.* były czymś wysoce wstydliwym i przykrym, o czym mówi się z niejakim skrępowaniem, jak o załamaniu się postaci tak skądinąd pozytywnej; były czymś w rodzaju „plamy na honorze". Wszyscy ci ludzie z osobna byli święcie przekonani, że właśnie ich opinia i sposób podejścia jest „kluczem" do postaci św. Franciszka, najwłaściwszym i jedynym sposobem jej odczytania. Mieli o tyle tylko rację, że w ich opiniach istotnie jakaś część prawdy o św. Franciszku tkwiła. Gdyby jednak zestawić wszystkie te opinie — łatwo mogłoby się zdawać, że istniało kilkunastu co najmniej „prawdziwych" św. Franciszków, a żaden z nich nic nie wie-

dział o drugim i każdy był kim innym: jeden reformatorem i organizatorem, drugi trubadurem, śpiewakiem i fantastą trzeci stygmatykiem, czwarty liberałem, piąty — prekursorem renesansu, szósty — napół mityczną postacią z Fioretti, *etc.*, *etc.* Tymczasem Franciszek w rzeczywistości był jeden, zaś prawda o nim nie leżała bynajmniej w prostym sumowaniu ułamkowych opinii, skądinąd może i słusznych nawet. Może to i przykre, że był przede wszystkim autentycznym świętym, co nie przeszkadzało mu być równocześnie organizatorem i fantastą, liberałem i stygmatykiem. I jeśli się tej drobnej poprawki nie uwzględni, wychodzi na to (powiada Chesterton), że opisuje się żywot i czyny Nansena, zakładając z góry, że Biegun Północny zgoła nie istnieje.

Trochę podobnie jest z książką Kosidowskiego. Czy Biblia jest dokumentem historycznym, potwierdzanym przez wykopaliska? Jest. Pomnikiem kultury, tudzież dziełem literatury i poezji? Owszem. Dokumentem mądrości egzystencjalnej pewnego ludu — razem z ewentualnymi „zapożyczeniami"? Oczywiście, że tak. Czy istnieje w owej księdze warstwa, która ma wiele wspólnego z określonymi wyobrażeniami i sposobem myślenia ludu na pewnym szczeblu rozwoju historycznego, natomiast niewiele wspólnego z jakąkolwiek uniwersalną prawdą? Co do tego nie mają wątpliwości nawet katoliccy bibliści. Ale sęk w tym, że jeśli się traktuje serio i wyłącznie jedynie owe „świeckie" i skądinąd niewątpliwe wartości, usiłując przy tym za wszelką cenę wykazać, że takie podejście jest jedynie słuszne, że jest ono jednym aktualnym i rozumnym „kluczem", zaś treści religijne (którym ostatecznie Biblia jest podporządkowana) są jedynie dość krępującym „miotaniem się w sidłach zabobonów" demonstrowanym przez ludzi skądinąd rozumnych i inteligentnych, rzeczą w sporej mierze wstydliwą, przy relacjonowaniu której wypada odwołać się do wyrozumiałości — rzecz staje się podobna do owego chestertonowego żywotu Nansena, napisanego w ten sposób, aby czytelnicy nie chcieli brać mu za złe, że usiłował dotrzeć do nieistniejącego Bieguna Północnego. Albo do przygody Renana i Arnolda, którzy towarzyszyli swymi pochwałami św. Franciszkowi aż do miejsca, w którym zatrzymywały ich własne przesądy; gdy Franciszek zrobił coś, czego ich zdaniem nie powinien był zrobić, albo uważał za rzeczywistość coś, co oni mieli za urojenie — odwracali się odeń i postanawiali „więcej się z nim nie bawić", ofiarowując mu na pożegnanie swą wyrozumiałość, święcie przekonani o swej mądrej wyższości.

Jeśli istotnie *Opowieści biblijne* Kosidowskiego są kluczem — to chyba bardziej do osoby Autora i sposobu jego myślenia, aniżeli do Biblii.

Tadeusz Żychiewicz

SOMMAIRE

NAKŁADEM

SPOŁECZNEGO INSTYTUTU WYDAWNICZEGO „ZNAK"

KRAKÓW, WIŚLNA 12

wyszły w lipcu książki:

Gregory Baum

W STRONĘ JEDNOŚCI

Książka zawiera następujące rozdziały:

JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA — ROZWÓJ EKUMENIZMU W WYPOWIEDZIACH PAPIESKICH — PODZIAŁ KRÓLESTWA — SENS SCHIZM — PORÓWNANIE APOLOGETYKI I EKUMENIZMU — OBLICZE PROTESTANTYZMU — EKUMENIZM A NAWRACANIE — CHRZEŚCIJANIE A ŻYDZI

oraz

ACHILLES KARD. LIÉNART, BP LILLE:

LIST PASTERSKI O PRZESĄDACH RASOWYCH

Oprawa płócienna, obwoluta, cena zł 48.—

Roman Tomczyk

UCZYNKI NIEMIŁOSIERNE

Zbiór opowiadań o tematyce obyczajowej

Oprawa broszurowa, foliowana, cena zł 45.—

Juliusz Eska

KOŚCIÓŁ OTWARTY

I ZAKRĘT DZIEJÓW KOŚCIOŁA

Wielka odnowa
Współczesność w Kościele
Współczesność i chrześcijańskie wychowanie

II BŁĘDNE SKRAJNOŚCI

Między integryzmem a progresizmem
Integryzm intelektualny
Integryzm unowocześniony

III POSTAWA OTWARTA

Dlaczego otwartość
Poszukiwanie samookreślenia
Nowa wizja apostolatu
Kościół misji, Kościół diaspory
Świeccy

IV PERSPEKTYWA POLSKA

W nowej sytuacji
Polska maryjność a „nowa fala"
Podstawa współżycia — niepokoje i nieporozumienia
Szanse i kierunki polskiej reformy

Str. 196, cena zł 35.—

BIBLIOTEKA „WIĘZI" T. IX
SPOŁECZNY INSTYTUT WYDAWNICZY „ZNAK"
KRAKÓW, WIŚLNA 12

BIBLIOTEKA „WIĘZI"

Tom I E. Mounier: CO TO JEST PERSONALIZM?
cena zł 35.—

Tom II S. Weil: ZAKORZENIENIE (i inne fragmenty dzieł)
wyczerpane

Tom III R. Maritain: WIELKIE PRZYJAŹNIE
wyczerpane

Tom IV A. Morawska: PERSPEKTYWY KATOLICYZMU WOBEC WSPÓŁCZESNOŚCI
wyd. 1 — wyczerpane; wyd. 2 cena zł 50.—

Tom V M. A. Krąpiec, OP: DLACZEGO ZŁO?
wyczerpane

Tom VI SOCJOLOGIA RELIGII (Wybór prac pod redakcją ks. Fr. Houtart)
cena zł 30.—

Tom VII J. Łukasiewicz: SZMACIARZE I BOHATEROWIE (Szkice z literatury i cywilizacji Polski współczesnej)
cena zł 25.—

Tom VIII A. Grzegorczyk: SCHEMATY I CZŁOWIEK (SZKICE FILOZOFICZNE)
cena zł 35.—

Tom IX J. Eska: KOŚCIÓŁ OTWARTY
cena zł 35.—

Tom X L. Algisi: JAN XXIII
w przygotowaniu

PRENUMERATA „WIĘZI"

Zamówienia i przedpłaty na prenumeratę przyjmowane są w nieprzekraczalnym terminie do dnia 15, miesiąca poprzedzającego okres zamawianej prenumeraty, przez urzędy pocztowe, listonoszy oraz oddziały i delegatury „Ruch". Można również zamawiać prenumeratę dokonując wpłaty na
konto PKO nr 1-6-100 020 — Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw

„Ruch", Warszawa, ul. Wronia 23.

Na odwrocie blankietu należy podać adnotację: Prenumerata miesięcznika „Więź" na okres .... w ilości .... egz.
Cena prenumeraty kwartalnej wynosi zł 21.—; półrocznej — zł 42.—; rocznej — zł 84.—

Tylko prenumerata

zapewnia regularne otrzymywanie

„WIĘZI"

Zamówienia i przedpłaty na prenumeratę przyjmowane są w nieprzekraczalnym terminie do dnia 15, miesiąca poprzedzającego okres zamawianej prenumeraty, przez urzędy pocztowe, listonoszy oraz oddziały i delegatury „Ruchu". Można również zamawiać prenumeratę, dokonując wpłaty na konto PKO nr 1-6-100 020 — Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw „Ruch", Warszawa, ul. Wronia 23. Na odwrocie blankietu należy podać adnotację: Prenumerata miesięcznika „Więź" na okres .... w ilości .... egz.

Cena prenumeraty kwartalnej wynosi zł 21—; półrocznej — zł 42—; rocznej — zł 84—.

Równocześnie informujemy, że administracja „Więzi" dysponuje jeszcze pewną ilością numerów archiwalnych:

1958 numery 1— 8 (cały rocznik)
1959 numery 1— 6, 9—12
1960 numery 1— 4, 6—12
1961 numery 1— 2, 4—12
1962 numery 1— 7, 9—12
1963 numery 1—12 (cały rocznik)

Cena egzemplarza zł 10,—

Zamówienia należy kierować do administracji „Więzi", Warszawa, ul. Okólnik 11 a, tel. 26-69-95.

TREŚĆ ZESZYTU

Zeszyt podwójny
Cena zł 24.—

